BIBLIOTHECA ISLAMICA

IM AUFTRAGE DER

DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HELLMUT RITTER

BAND 16 a

IN KOMMISSION BEI F. A. BROCKHAUS
LEIPZIG

ŞIHĀBADDĪN

YAḤYĀ AS-SUHRAWARDĪ

OPERA METAPHYSICA ET MYSTICA

EDIDIT ET PROLEGOMENIS INSTRUXIT

HENRICUS CORBIN

VOLUMEN PRIMUM

İSTANBUL: MAARİF MATBAASI
1945

Leihgabe an die
Deutsche Morgenländ. Gesellschaft

PROLÉGOMÈNES

I. L'oeuvre et le plan de l'édition. — II. La notion d'Išrāq: 1. La connaissance «orientale». 2. L'instauration d'une «philosophie orientale». 3. La Tradition «orientale». — III. Les Manuscrits et les textes.

L'oeuvre de Yaḥyā Suhrawardī [1] a été l'objet, au cours des dernières années, de plusieurs études qui ont accompagné la publi-

[1] Né à Suhraward en 549/1155, mort à Alep en 587/1191. De son nom complet: Šihāb al-Dīn abū'l-futūḥ Yaḥyā b. Ḥabaš b. Amirak al-Suhrawardī. Brock., GAL Suppl. I 781. En le désignant ici plus rapidement par son nom propre et sa nisba (sans article, en tant que persan), on le distingue en toute clarté de ses homonymes (notamment de 'Omar Suhrawardī, avec qui il partage le même laqab honorifique de Šihāb al-Dīn, ce qui a souvent occasionné quelque confusion dans les bibliographies). On le distingue souvent aussi par l'épithète d'al-Maqtūl, en mémoire de sa mort violente et pour noter qu'il n'est pas un témoin de la Foi. Cependant il faut bien observer que très tôt ses héritiers spirituels l'ont regardé vraiment comme un «martyr», un šahīd. Ce titre lui est donné expressément, de la main même du copiste, dans les Taqdīsāt de Ragip 1480, fol. 182a (731-735 H.; reproduit in Saray, Ahmed III 3217, fol. 174 b, 865 H.). De même encore dans la copie (faite à Teheran, non datée, mais récente) de la R. al-ġurbat al-ġarbīya,in Riza Paşa 2043 (=Univ.AY. 935). Même témoignage chez Riḍā Qulī Xān, Riyāḍ al- 'Ārifīn, Teheran 1316, p. 362: درحلب بدرجهٔ شهادت رسید (malgré la nomenclature au titre et l'erreur sur l'âge!). En outre, ses commentateurs et les auteurs tels que Mollā Ṣadrā le citent toujours comme «Šayx al-Išrāq», «Ṣāḥib al-Išrāq». Il n'y a donc pas obligation, semble-t-il, de s'attacher à une épithète somme toute désobligeante, et dont l'effet est inutilement bizarre lorsque dans un exposé elle revient chaque fois accolée au nom du personnage. La nisba al-Ḥalabī ne paraît pas non plus fréquemment citée, du moins chez les auteurs persans et les philosophes. Les biographes marquent quelque hésitation sur l'année de sa mort. La date généralement admise est 587 H.. Šahrazūrī hésite entre fin 586 et 588 H. (Spies, Three Treatises... p. 100. Cf. infra n. 5). L'auteur du Bustān al-Jāmi' (éd. Cl. Cahen BEO T. VII-VIII, 1938, p. 150) en place le récit sous l'année 588. Abū'l-Fedā confirme la date de 587 H. (Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Orientaux. T. 1, Paris 1872, p. 65), ce qui fait atteindre à Yaḥyā Suhrawardī l'âge précis de 38 années lunaires ou 36 années solaires.— Les liens de parenté de notre šayx au sein de la grande famille Suhrawardī restent encore à préciser. La notoriété de cette famille (cf. nfra n. 3) a été rappelée récemment encore par l'excellent petit livre d'Arthur

cation de quelques-unes de ses Risāla. Mais ses oeuvres majeures voient se prolonger leur ensevelissement dans les manuscrits. En 1929, M. Massignon pouvait très justement écrire qu'elles «mériteraient d'être toutes publiées, en vue d'une étude d'ensemble.»[2] L'étude d'un organisme aussi complexe qu'une pensée philosophique reste en effet une aventure téméraire, si l'on n'établit pas d'abord des éditions critiques qui en soient le fondement et la garantie. Dans l'état actuel des travaux, hélas! nombreux sont les penseurs qui s'étant exprimés en langue arabe ou persane, attendent encore la providence d'un éditeur patient et dévoué à leur oeuvre.

Nous nous rappelons avec reconnaissance que le maître qui, il y a quinze ans, appelait de ses voeux cette édition, fut aussi le premier qui nous montra le chemin vers les oeuvres du «Şayx al-Işrāq». Mais s'il était possible d'en concevoir d'emblée le projet, la réalisation nécessitait un labeur de longue durée et l'accumulation d'un matériel considérable. Cependant quel que fût l'effort, la tâche devait être surmontée. A ce prix seulement, il serait possible enfin de voir se préciser en ses détails le dessein de la vie spéculative de l'Iran, dont l'oeuvre de Suhrawardī fut à la fois un aliment et un témoignage. De l'Iran zoroastrien au «Şayx al-Işrāq», élaborant son oeuvre dans une solitude errante, de lui ensuite jusqu'à l'école d'Isfahan sous les Ṣafawides, en la personne de Mollā Ṣadrā Şīrāzī, et au parsisme de la même époque, un pont est jeté qui cohère l'existence théologique de l'Iran. Seulement, tant que les manuscrits

---

J. Arberry, An Introduction to the History of Ṣūfism, London (1942). Cet exposé du passé et du présent des études consacrées au Soufisme en Occident, est le texte de leçons inaugurant «The Sir Abdullah Suhrawardy Lectures for 1942.» La généreuse fondation de ces leçons à l'Université de Calcutta est due à Sir Hasan Suhrawardy, dont la famille (passée jadis de Suhraward à Bagdad, puis de Bagdad à Calcutta) est maintenant menacée d'extinction par de cruels deuils; mais le nom du moins est assuré de vivre près de la famille des Orientalistes.— La ville de Suhraward, au sud de Zinjān et à l'ouest de Sulṭāniyah, dans la province de Jibāl, l'ancienne Médie, était encore florissante et peuplée au IVe siècle H.. Aujourd'hui, il n'est même plus possible, comme pour tant d'autres, d'en identifier avec certitude l'emplacement (Cf. G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905 p. 223, et A. J. Arberry, op. cit pp. 67-68). Yaḥyā Suhrawardī fait lui-même une allusion touchante à sa ville natale, dans la Physique des Talwīḥāt, à propos de phénomènes de pétrification observés par lui: كما رأينا في بلادنا ... وعلى قرب من مدينتنا سهرورد... (Ragip 1480, fol. 277a. Cf. notre éd. des «Opera physica»).

[2] L. Massignon, Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris 1929, p. 111.

ou d'introuvables lithographies garderont leur secret, nous nous engageons sur une arche assurée peut-être sur ses bases, mais dont la clef de voûte ne se dessine encore que dans le vide. L'édition des textes a pour charge d'achever cette courbe virtuelle des retombées qui nous manquent. Plus encore: des problèmes apparaîtront sans doute, dont toutes les données étaient là déjà, mais ignorées, comme autant de ponts que personne n'aurait encore songé à jeter. Edifice complexe dont il faut poser la première pierre: c'est tout ce qu'ambitionne ce premier volume.

Son élaboration et sa composition ont trouvé la voie ouverte devant elles, grâce aux recherches antérieures du Dr. H. Ritter dans les bibliothèques d'Istanbul [3]; elles nous ont permis une orientation rapide dans le choix des manuscrits actuellement disponibles, de même que l'amicale assistance de ses conseils et de son expérience, nous en ont rendu ensuite la mise en oeuvre moins périlleuse. Le dessein de cette édition étant d'inaugurer une série de recherches constructives dans lesquelles seules elle trouvera tout son sens, quelques explications paraissent nécessaires. Il ne s'agira que de remarques préliminaires, à la fois limitées dans leur objet et par le matériel de références dont on pouvait disposer. Je crois cependant indispensable de les formuler, simplement comme points de repères pour les étapes à franchir, celles où seront appelés à éclore les germes déposés dans les textes du présent volume.

Il faut tout d'abord justifier le plan adopté pour cette édition. D'autre part nous voudrions dès maintenant marquer, au moins succinctement, quelques prises de position quant à la philosophie de l'Išrāq, déjà explicitement formulée dans les textes les plus significatifs de ce volume (principalement Talwīḥāt §§ 54—57,75—90; Muqāwamāt §§ 24, 52—61; Muṭāraḥāt, le prologue général pp. 194—195, les §§ 111, 144, et les livres VI et VII en entier de la Métaphysique). C'est précisément par l'illustration qu'ils en permettent, comme annonçant les exposés majeurs du prochain volume, que l'on peut entrevoir sur quoi s'appuie et vers quoi se projette

[3] H. Ritter, Philologika IX: Die vier Suhrawardī, ihre Werke in Stambuler Handschriften, in Der Islam XXIV (1937) pp. 270—286 et XXV (1938) pp. 35—86 (Schluss und Anhang). Pour la première fois, se trouvait ainsi réunie et coordonnée la production littéraire des grands hommes originaires de Suhraward aux VI[e] / VII[e] siècles H.

l'oeuvre de Suhrawardī : ce qu'il a voulu faire revivre et ce dont ont vécu, à leur tour, d'autres qui sont venus après lui [4]. Et c'est

[4] Dans notre étude sur «Suhrawardī d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (išrāqī)» (Publications de la Société des Etudes iraniennes, No. 16, Paris 1939) nous avions esquissé à grands traits, pour une conférence donnée au Musée Guimet, une architectonique possible de la doctrine suhrawardienne; mais les proportions de l'édifice, la répartition des motifs, ne deviendront pleinement visibles qu'une fois l'édition achevée. On trouvera à la fin de la publication mentionnée une bibliographie indiquant l'état des publications à l'époque. Depuis lors il convient de mentionner deux petites publications très précieuses que l'on doit au zèle de M. Mahdi Bayani. 1° دو رسالهٔ فارسی [رسالة فی حالة الطفولية . رسالة: روزی باجماعت صوفیان] Teheran 1317 (1938), Ces deux petits traités en persan ont été publiés d'après un manuscrit unique de la Bibl. Nat. de Teheran (659 H.). Pour le second de ces traités, à signaler dès maintenant une autre copie que j'ai identifiée dans le cod. Şehit Ali 2703 (décrit par H. Ritter Phil. IX No. 222, sans nom d'auteur encore). 2° Deux ans plus tard, M. Mahdi Bayani a publié à Isfahan une troisième risāla qui représente non seulement un nouvel apport à l'oeuvre persane de Suhrawardī, mais surtout une notable illustration du procédé de ses «discours en similitudes», رسالهٔ فارسی عقل سرخ Isfahan, 1319 (1940). Dans l'initiation dispensée au cours du traité nous voyons apparaître plusieurs figures classiques de l'épopée mythique et héroïque de l'Iran (Zāl, Rustam, Isfandiyār). Le thème est clairement énoncé, sans que la signification mystique ici assumée par ces figures soit dévoilée autrement que par une insinuation subtile. Comme il y aura lieu de le remarquer à propos des Talwīḥāt, il ne semble pas que les procédés d'une allégorèse démarquant les équivalences d'une façon purement mécanique, épuise vraiment les intentions de l'auteur, ce qui n'est pas la moindre des difficultés auxquelles se heurte l'interprétation de son oeuvre. L'intervention des motifs de l'épopée iranienne rattache le «roman d'initiation» suhrawardien à toute une tradition dont l'histoire reste encore à écrire. Cet «Archange couleur pourpre» présente un autre moment, une autre «nuance» de ce qui était insinué par les deux ailes, blanche et ténébreuse, de l'Archange Gabriel (dans le traité publié en collab. avec P. Kraus in JA juil.-sept. 1935 pp. 1—82). On ne peut se défendre de penser à cet autre motif servant de titre à un poème de ʿUnṣurī (ob. 441 H. /1049—1050 C., cf. Grundriss der iran. Phil. II, 224) خنگ بت وسرخ بت (ibid., II 240). Le symbolisme des deux couleurs, blanche et rouge, respectivement celle de l'Aimé et de l'Amant, éclôt ainsi avec le roman-épopée d'amour mystique, et celui-ci à travers l'oeuvre de ʿUnṣurī notamment, plonge ses racines jusque dans la littérature pehlewie de l'Iran sassanide (Wāmiq et ʿAḏrā). Chose curieuse, le roman persan de Wīs et Rāmin (cf. ibid.) est traduit en géorgien à la fin du XII[e] siècle C.. Quelques auteurs géorgiens ont insisté récemment sur les influences persanes dans la grande épopée de Rousthavéli (Cf. c. r. OLZ 1937, 546/557), et montré dans celle-ci les traces d'une «métaphysique de la Lumière». A cette même époque l'influence d'un manichéisme renaissant (Cf. c. r. JA 1936, p. 510) se ferait nettement sentir. Cette extension de l'influence iranienne au Caucase (elle durera au long des siècles) s'incarnerait dans un type précis d'image du monde et de mode d'être: théologie de la Lumière et religion de l'amour. Connexion qui se retrouvera jusqu'en Occident. En tout cas, elle forme l'assise de la systématisation philosophique de Suhrawardī.

par là seulement que pourra transparaître ce que furent — ou ce que sont — les Išrāqīyūn, et ce que déjà recèle le titre donné à la première des oeuvres présentées ici. — Nous n'aurons plus enfin qu'à caractériser les manuscrits sur lesquels repose la présentation de nos textes.

I. — L'OEUVRE ET LE PLAN DE L'ÉDITION.

Telle qu'elle se présente dans la bibliographie dressée par son fidèle disciple Šahrazūrī, l'oeuvre de Suhrawardī comprend 49 titres[5], y compris les titres des traductions faites par l'auteur lui-même de certaines de ses oeuvres arabes en persan (les Temples de la Lumière [42] [6], les Tablettes dédiées à ʿImād al-Dīn [40]), ou bien de traductions d'Ibn Sīnā (l'Epître de l'Oiseau [31]); y compris aussi des titres annonçant des oeuvres dont l'attribution est contestée par ailleurs[7], et quelques titres enfin pouvant fusionner: invocations,

---

[5] Liste donnée à la fin de la biographie; texte publié in Three Treatises on mysticism... edited and translated by Otto Spies and S. Khatak, Stuttgart 1935, pp. 101—102 (le chiffre 50 est à effacer). Liste reprise par Mahdi Bayani, Dū risāla... p. 5—6.

[6] Les numéros entre parenthèses renvoient au catalogue établi par Šahrazūrī.

[7] C'est le cas de trois traités. 1° Le «Miʿrāj Nāmeh» (22) qu'une tradition attribue à Ibn Sīnā. Dans une lettre personnelle (22 Ābān 1318) M. Mahdi Bayani eut l'extrême obligeance de m'informer que dans le même majmūʿa de 21 traités dont il avait extrait les 3 risāla mentionnées plus haut (cf. n. 4), se trouvait un «Miʿrāj Nāmeh» attribué à Suhrawardī. Quelques années auparavant avait été publié à Teheran un Miʿrāj Nāmeh que l'éditeur donnait comme étant d'Ibn Sīnā. (Le Dabistān al-Maḏāhib donne également comme une des meilleures entre les interprétations spirituelles (taʾwilāt) du «miʿrāj» du Prophète, celle d'Ibn Sīnā, cf. lith. Bombay 1267, p. 263 sq.) M. Mahdi Bayani a constaté de nombreuses différences entre le texte imprimé et le texte de son majmūʿa, et pour sa part il tient ferme, après examen du contenu, en faveur de l'attribution à Suhrawardī. Il y a donc là un problème de critique littéraire qui attend sa solution définitive.—2° Il y a encore contestation pour la «Risāla-yé Yazdān Šināxt» (28), également attribuée à ʿAyn al-Quḍāt Hamaḏānī. Cf. Fritz Meier, Stambuler Handschriften dreier Persischen Mystiker, Der Islam XXIV (1937) p. 8-9. Le texte a été lithographié à Teheran, 1316 بتصحیح آقای نفوی. L'éditeur discute l'état du problème (préface p.2-5) et nonobstant quelques hésitations, publie le texte sous le nom de Suhrawardī .— 3° Il y a de fortes hésitations enfin pour un important traité intitulé «Sakīnat al-Šāliḥīn» (non mentionné dans le catalogue de Šahrazūrī). L. Massignon (Recueil de textes, p. 113) l'attribue avec quelque réserve à Suhrawardī. La seule copie connue jusqu'ici de ce traité est celle contenue dans le majmūʿa Fatih 5426 (136ᵇ - 163ᵃ , invisible actuellement. Cf. H. Ritter, Phil. IX Anhang p. 66). Le nom de l'auteur ne se trouve pas dans le texte

psaumes, doxologies rassemblées sous le titre «Wāridāt wa-Taqdīsāt»[8]. Pour une quinzaine de titres, aucun manuscrit n'a encore été signalé: c'est le cas notamment de R. al-raqīm al-qudsī (17)[9], du Tafsīr (32), de la correspondance de Suhrawardī avec des princes et des cheikhs (38). Il est à espérer que malgré les circonstances tragiques, et demeurées obscures, de sa mort, quelques amis auront pu sauver tous les papiers du maître, et que les bibliothèques d'Orient nous en livreront peu à peu au moins des copies.

Analyser le contenu de ces écrits, examiner les raisons ou les conséquences du choix de la langue — arabe ou persane — dans laquelle l'auteur les a rédigés, déborderait le cadre fixé pour ces prolégomènes. De même, l'examen des oeuvres d'attribution douteuse viendra pour chacune en son temps et lieu. Ce qui nous importe plutôt ici, c'est de faire ressortir l'ordre de préséance revenant aux oeuvres majeures, le mode de leur composition, et par là même l'ordre dans lequel elles se trouvent groupées dans la présente édition, notamment dans ce premier volume.

Avant tout, une question générale se pose: est-il possible d'établir la chronologie de ces oeuvres? Non pas seulement une succession extérieure de dates, mais une chronologie qui nous fasse assister à leur éclosion successive, parce qu'elle correspondrait aux variations, peut-être aux révolutions de la pensée qui les

même du ms. (il est vrai que tel est aussi le cas du Bustân al-Qulūb, dans ce même codex 273a-291b, cf. infra.) F. Meier, art. cit. pp. 26-27, a donné le sommaire de cet intéressant traité, et relevé qu'une main plus tardive a ajouté en tête le nom de Najm al-Dīn Kubrā.— On ne se prononcera pas encore ici sur la question légèrement embrouillée et l'attribution très suspecte des «al-Arba'ūn ism al-Idrīsīya». Brock. Suppl. I 782, 10 (=11.)

[8] Cf. Phil. IX No. 36. p. 285. A noter aussi que Şahrazūrī ne signale pas le «Kaşf al-ġiṭā' li'Ixwān al-Ṣafā» (ibid. No. 20) dont le contenu s'accorde admirablement avec l'ensemble de l'oeuvre. Il ne signale pas non plus le texte persan de la «R. al-ġurbat al-ġarbīya» (cf. infra). Il ne donne malheureusement aussi que quelques extraits de ses poésies en arabe; rien de celles en persan (cf. Spies op. cit. p. 103). La bibliographie assez détaillée (29 titres) donnée par Riḍā Qulī Xān, Riyāḍ al-'Ārifīn, Teheran 1316, p. 362, semble n'être qu'un extrait de la liste de Şahrazūrī.

[9] Il semble que cet ouvrage ait été invoqué contre Suhrawardī lors du procès final qui lui fut intenté à Alep (Cf. Cl. Cahen. art. cit. p. 150), ainsi que son Tafsīr et le K. al-Alwāḥ. On regrette donc d'autant plus vivement de ne pas connaître de mss. des deux premiers nommés. Peut-être pour le premier, s'agirait-il des «Wāridāt» (Phil. IX. No. 36) dont une xoṭba commence précisément par ces mots: اقرأ رقيمك ايها الطلسم البشرى

conçut? Ou bien, au contraire, l'ensemble de ces oeuvres présente-t-il une unité d'intention telle que leur seul ordre naturel soit celui des articulations par lesquelles cette pensée les organise pour son but?

M. Massignon avait proposé jadis, en signalant pour la première fois l'existence des Rasā'il en persan, un classement provisoire des oeuvres de Suhrawardī[10], qui, en les répartissant par étapes chronologiques, offrait le schéma suivant: 1° Oeuvres de jeunesse (le K. al-Alwāḥ al-ʿImādīya, le K. Hayākil al-Nūr, les Rasā'il). 2° Période péripatéticienne (Talwīḥāt, Lamaḥāt, Muqāwamāt, Muṭāraḥāt). 3° Période finale avicenno-platonicienne (Ḥikmat al-Iṣrāq, etc...) Après mûr examen, ce classement chronologique provisoire offre un certain nombre de difficultés. Quelques exemples: faut-il considérer comme oeuvres de jeunesse distinctes de la période iṣrāqī finale, des oeuvres telles que les «Tablettes dédiées à ʿImād al-Dīn, émir de Xarpūt»? [11] S'il est permis de conclure d'après l'année d'avènement de ce prince (581 H.) et celle de la mort de Suhrawardī (587 H.), elles doivent être à peu près contemporaines de Ḥikmat al-Iṣrāq (582 H.) et des grands traités dogmatiques. De plus, on y trouve référence expresse à Ḥikmat al-Iṣrāq (cf. § 73 in fine, de notre édition). De leur côté, les «Temples de la Lumière» reprennent, du IV[e] au VII[e] Temple, et même amplifient les doctrines les plus caractéristiques de Ḥikmat al-Iṣrāq; ils ne doivent donc pas en être séparés par une de ces périodes au cours desquelles peut changer, de fond en comble, l'orientation d'une âme et d'une vie [12]. Enfin quant aux Rasā'il écrits en forme de similitudes ou de «romans initiatiques», le procédé même de leur composition, non moins que leur contenu, présuppose déjà une intention fermement iṣrāqī. Tout en admettant qu'ils soient des oeuvres de jeunesse (sans oublier l'âge auquel est mort notre şayx!) il est difficile d'imaginer qu'ils soient séparés de Ḥikmat al-Iṣrāq par une période purement péripatéticienne.

Nous éprouverions une difficulté non moins grande en voulant assigner à une telle période purement péripatéticienne des

---

[10] Recueil de textes, p. 113

[11] ʿImād al-Dīn Qarā Arslān ibn Ortoq, émir de Xarpūt, fonde en 581 H. une branche collatérale des Ortoqides. Cf. Zambaur, Manuel de chronologie, 228, et EI s. v. Kharpūt.

[12] Cf. dans notre second volume le texte arabe des Alwāḥ, le texte arabe et la version persane des Hayākil.

ouvrages tels que les Talwiḥāt (= Talw.), les Muqāwamāt (= Muq.) et les Muṭāraḥāt (= Muṭ.). Déjà le rapport organique que l'auteur lui-même conçoit et formule entre cette trilogie et Ḥikmat al-Išrāq (= Ḥ. I.) serait une raison décisive. Insistons pourtant sur le «péripatétisme» de ces ouvrages, puisqu'aussi bien Suhrawardī déclare dans leur prologue respectif qu'il entend n'y pas trop déborder les cadres de la dogmatique péripatéticienne, mais sans s'y interdire pour autant l'instauration de ses propres philosophèmes. Faudrait-il prendre ici — conformément à l'opposition sur le sens de laquelle nous appellerons plus loin l'attention (§ II, 1) — le terme «Péripatéticiens» dans toute la force de l'acception qui forme contraste avec «Išrāqiyūn» ? Dans ce cas, pas de doute. Les ouvrages en question ne sont pas des ouvrages péripatéticiens. Il n'est, pour s'en convaincre, que de voir l'auteur se donner dans les Muṭ. comme le substitut des Anciens Sages contre les Péripatéticiens (ici p. 284 l. 13; p. 288, l. 8); que de lire les discussions menées contre les thèses centrales du Péripatétisme (v.g. apogée du 2e maṣraᶜ des Muṭ. dans la critique des Formes substantielles; doctrine des aspects-herméneutiques institués par la pensée pure, iᶜtibārāt, dans le 3e maṣraᶜ; doctrine des Idées dans le 6e , etc...); et surtout, d'entendre rappeler fréquemment l'impuissance des Péripatéticiens à expérimenter réellement les mystères d'une ontologie restant pour eux purement théorique. Qu'on lise par ex. l'entretien de l'auteur en rêve avec Aristote (ici Talw. § 55): quelle secrète délectation il éprouve à le faire parler comme un išrāqī ! C'est Aristote lui-même qui déclare que ce sont Bisṭāmī et Ḥallāj «les philosophes au sens vrai !» (ici p. 74, l. 4-5). A leur tour, les Muṭ. (§ 208) se reporteront à cet entretien.

Il apparaît donc, en revanche, que Suhrawardī n'entend nullement confondre Aristote dans l'anathème jeté contre les Péripatéticiens modernes. Tout son but est précisément de corriger, d'amender ou de rejeter le fouillis de «disputations» dont sont responsables ces Péripatéticiens postérieurs [13]. C'est cela même qui décide de la conscience propre de l'école Išrāqī vis-à-vis des «Falāsifat al-Islām», au premier rang desquels al-Fārābī et Ibn Sīnā, eux «qui

[13] Cf. encore les textes que Šahrazūrī relève spécialement, et dans lesquels Suhrawardī marque son exaspération devant ce à quoi les Péripatéticiens ont été entraînés par leurs distinctions, sub- et contra-distinctions, Spies op. cit. pp. 114-116.

n'approchent pas de Platon d'un degré sur mille!» (p. 74, l. 2). Mais ce travail de déblaiement accompli, l'élaboration philosophique d'Aristote pourra servir à traduire et formuler philosophiquement la vérité spéculative centrale de l'Išrāq (cf. Mut.§ 211), non pas bien entendu à la produire. Tel est le sens précis, limité et fécond, que nous pouvons donner dès maintenant à la rencontre annoncée, dans les prologues de ces ouvrages, avec les Péripatéticiens, et sur ce point Suhrawardī n'est que le très proche parent des Néoplatoniciens grecs. Conformément à cela, il indiquera lui-même la place de cette trilogie dans l'ensemble de son oeuvre (pp. 194-195): elle doit former une propédeutique indispensable à l'étude et à l'expérimentation intérieure de Ḥ.I.. Car déjà y sont annoncées les règles fondamentales: un mystique non philosophe est un mystique imparfait, un philosophe non mystique est un philosophe incomplet (Muṭ § 111, in fine). C'est pourquoi nous disions plus haut que ce plan général expressément formulé par l'auteur, était déjà une raison décisive pour ne pas rejeter la conception de cette trilogie jusqu'à une période qui aurait été purement péripatéticienne.

Ces quelques remarques nous suggèrent déjà qu'il n'y a pas forcément d'opposition fondamentale entre ouvrages qui, sans être péripatéticiens, recueillent et réforment les thèses de cette école, et d'autre part des ouvrages purement išrāqī. La voie išrāqī tend bien plutôt à sauver contre et malgré l'endurcissement définitif des Péripatéticiens modernes, l'authentique voie dialectique ouverte par Aristote, pour la prolonger jusqu'à son terme (terme «platonicien», comme le confesse Aristote lui-même au § 55 des Talw., où chaque ligne est si chargée de sens et d'humour!). Les grands traités dogmatiques de Suhrawardī seront conçus sur ce type, offrant le parcours complet de cette voie. Il a pu y avoir antériorité de rédaction (les Muṭ. réfèrent à Ḥ. I. comme à un ouvrage déjà terminé, cf. infra), sans que cela corresponde à un stade d'évolution biographique.

Dès lors, sommes-nous peut-être aussi mieux à même d'apprécier la portée de deux indications d'ordre chronologique déposées dans Ḥ. I.. Dans la seconde partie de l'ouvrage, seconde maqāla, l'auteur fait allusion à une période de sa jeunesse où il prit avec ardeur la défense de thèses péripatéticiennes. Dans le prologue du même livre, il fait allusion à ses ouvrages composés antérieurement — et précisément à des oeuvres de sa jeunesse—selon la ṭarīqa des

Péripatéticiens. En conjuguant ces deux renseignements, on se sent immédiatement tenté par l'espoir de pouvoir reconstruire sur cette base la «genèse» et l' «évolution» de l'oeuvre. Mais la même question se présentera : ces ouvrages de jeunesse sont-ils réellement des ouvrages conçus et rédigés à cette période non précisée où le jeune Suhrawardī prenait fait et cause pour certaines thèses péripatéticiennes? Voyons donc d'un peu plus près la portée de l'un et l'autre témoignage.

Dans une courte «confession», le şayx déclare : «L'auteur de ces lignes a été jadis, lui aussi, un ardent défenseur de la doctrine des Péripatéticiens en ce qui concerne la négation de ces choses [14]...» De quelles choses s'agit-il? Les deux commentateurs, Quṭb al-Dīn Şīrāzī et Şahrazūrī, l'un transcrivant plus ou moins l'autre, semble-t-il, expliquent que l'auteur fait ici allusion à ses débuts dans la philosophie. La doctrine en cause est celle qui précisément dans la tradition işrāqī postérieure, figure comme un contraste essentiel avec celle des Péripatéticiens, quant au schéma du monde qu'elle postule et à l'expérience mystique qu'elle conditionne[15]. Du côté des Péripatéticiens : négation refusant qu'il y ait plus de dix Intelligences ou hypostases angéliques, et s'accompagnant de leur identification avec les Intelligences régentes des Cieux. D'autre part, chez les Işrāqīyūn, affirmation d'un nombre illimité d'hypostases angéliques, et distinction de deux Ordres: une hiérarchie d'Archanges suprêmes, et un Ordre des Seigneurs ou Anges gardiens des Espèces (arbāb al-anwāᶜ). Moment capital du livre, puisqu'il introduit explicitement pour la première fois le nom même de Zarathouştra, suivi de rappels de cosmologie mazdéenne. Fort bien, mais y a-t-il dans l'une quelconque des oeuvres dogmatiques de Suhrawardī (majeures ou mineures) quelque chose qui contredise expressément cette doctrine, qui s'oppose — c'est le point essentiel — à ce qui en est la «source», à savoir la vision intérieure directe de ces hypostases de pure Lumière? Tous n'y acheminent-ils pas? N'en trouve-t-on pas déjà l'essentiel ici même dans ce «magnum opus» des Muṭ. (Cf. v. g. § 185)? Or, c'est précisément un de ces ouvrages dont le prologue déclare expressément qu'il s'agit avant tout d'y discuter et réformer

[14] Ḥikmat al Işrāq, lith. Teheran 1315, p. 371. L'édition de cette oeuvre capitale figurera en tête de notre second volume.

[15] Cf. Dabistān, infra § II, 3.

dialectiquement les thèses des Péripatéticiens, mais cela, nous le savons, pour le besoin de l'instauration philosophique (ou «théosophique») que l'auteur se propose ailleurs et qu'il y esquisse déjà. Et tous les traités «dogmatiques» sont construits sur ce plan. S'il est réservé à Ḥ. I. d'initier au secret de cette vision du Monde de la Lumière, on peut dire que tous les autres livres (traités dogmatiques ou romans symboliques) y préparent en en professant la nécessité.

Le second témoignage est déposé dans le prologue de Ḥ. I. .[16] L'auteur rappelle à ses «frères» qu'il a composé pour eux antérieurement à ce livre, et pendant le temps même qu'il le composait, au milieu d'obstacles venant sans cesse l'interrompre, d'autres ouvrages على طريقة المشائين, ouvrages dans lesquels il leur a donné la quintessence des thèses des Péripatéticiens; comme exemples, il cite nommément ses Talwīḥāt et ses Lamaḥāt (abrégé construit exactement sur le même plan que les Talw.) . Il ajoute en avoir composé d'autres, notamment ceux qu'il écrivit au temps de sa jeunesse. Mais l'ouvrage qu'il présente maintenant, Ḥ. I., est une ṭarīqa plus sûre, mieux fondée, plus directe.

Observons tout de suite ceci: si les Talwīḥāt sont données par l'auteur comme un exemple des ouvrages composés على طريقة المشائين la sauvegarde et la distinction que nous établissions plus haut, reçoivent une pleine confirmation. Car enfin ni leur chapitre final (mirṣād ʿarṣī) ni le «récit et rêve» (§§ 55 et sq.) ne sauraient passer pour une défense et illustration des Dogmes péripatéticiens. Plus encore, les épithètes accompagnant le titre (lawḥīya wa-ʿarṣīya) réfèrent à deux ordres de sources dont les secondes (ʿarṣīya) n'ont rien à voir avec les Péripatéticiens (Cf. infra § III, les mss. et les textes). Ce dont il s'agit,c'est d'emprunter — à une autre fin — cette ṭarīqa; c'est de la suivre, dans ce pour quoi elle est bonne, pendant et comme une période d'apprentissage, car la règle fondamentale subsiste toujours: pas de mystique parfait atteignant à la vision mentale, à l'épopsis (kaṣf, muṣāhada), sans cet entraînement dialectique. Et quand il y aura pour tâche d'exprimer, en termes spéculatifs, l'expérience ou vérification spéculative (taḥqīq) de la «connaissance išrāqī», c'est un schéma aristotélicien que l'on

[16] Lith. Teheran, p. 15. On cite ici rapidement et en abrégeant. Le moment venu, on commentera avec l'ampleur qu'elles exigent ces remarques personnelles d'un si grand prix. Ici, il ne s'agit que d'expliquer le plan d'une édition.

pourra utiliser, parce qu'il y est apte, à condition, si besoin, de recourir à Aristote contre les Péripatétiticiens modernes (Cf. v. g. Talw. § 89, Muṭ. § 211). Nous dirons alors ceci: tous les ouvrages dogmatiques de Suhrawardī préparent et réalisent la Katharsis de l'intellect, son aptitude au tajrīd. Mais l'accomplissement effectif de celui-ci, le taḥqīq au «sens vrai» de Ḥ. I. , ne peut s'obtenir «littéralement» que dans les conditions d'un état de retraite spirituelle [17], et sous la lumière directe d'autres sources (Cf. infra § II, 1: les qawā'id al-išrāq). Dans la première étape, on emprunte la voie des Péripatéticiens; seulement, ces derniers s'y dessèchent et s'y arrêtent impuissants. Tandis que l'issue effective (préfigurée dès le mirṣād 'arṣī des Talw.) est au terme de la seule voie išrāqī. C'est le rapport qui s'institue dans la pensée de Suhrawardī, et aussi toute la différence. Mais qu'il n'ait jamais voulu séparer «baḥṯ» de «kaṣf» et «ḏawq», c'est là aussi son originalité, sa vocation très personnelle.

Si nous suivons maintenant l'énumération des écrits que concerne ce second témoignage, tels que les détachent les deux commentateurs Quṭb al-Dīn Šīrāzī et Šahrazūrī, nous nous apercevons que le problème qui peut importuner les historiens modernes, ne les met guère en souci. Quṭb al-Dīn observe que les Talw. et les Lamaḥāt ont donc été commencées antérieurement à Ḥ. I. et que ce dernier livre fut lui-même entrepris avant l'achèvement des premiers; ensuite Suhrawardī en a mené et achevé la rédaction de front, nonobstant des voyages et des contre-temps multiples. Šahrazūrī englobe dans le même cas — et non sans raison, vu leur contenu — les Muṭ., tandis que Quṭb al-Dīn les nomme simplement en compagnie des Muq. comme ouvrages composés par ailleurs. Quant aux traités composés «aux jours de la jeunesse», Quṭb al-Dīn y voit les «Alwāḥ 'Imādīya» et les «Hayākil al-Nūr», avec la plupart des Rasā'il. Šahrazūrī, pour sa part, ne nomme que des Rasā'il en général. Or, nous avons déjà indiqué plus haut les limites que permettent les dates pour ce qui concerne les Alwāḥ, outre que ce traité réfère déjà à Ḥ. I. et qu'il contient—avec celui-ci et les deux derniers livres de la Métaphysique des Muṭ — les déclarations les plus explicites et les plus hardies pour l'appel caractéristique à la sagesse des anciens Perses. Le contenu des

[17] Cf. ibid. pp. 561-562: après avoir complètement parcouru la voie dialectique des Péripatéticiens, se retirer dans un ermitage pendant quarante jours etc..

Hayākil est non moins précis; ce n'est en rien une conception antérieure à Ḥ. I., dans l'ordre du moins de la hiérarchie logique. De même «Kalimat al-Taṣawwuf» réfère à Ḥ. I.; le «Partaw-Nāmeh» est tout aussi explicite (voir ici en note au § 224 des Muṭ.). Les commentateurs, à vrai dire, ne se soucient d'aucun problème d'«ordination» historique; les difficultés chronologiques n'ont pas sollicité leur attention, cela sans doute pour une raison simple, celle-là même que nous cherchons à mettre en valeur ici: des ouvrages discutant ou empruntant la dialectique péripatéticienne, n'impliquent pas une adhésion philosophique au péripatétisme comme tel.

Resteraient enfin, sans qu'ils soient expressément nommés par les commentateurs, les Rasā'il en forme de mythes et de symboles. Or, ils sont précisément, avons-nous dit, une initiation, l'invitation à se mettre en route sur la voie de l'Iṣrāq (cf. la R. al-ġurba et toutes les autres). Ils suggèrent même à leur terme que le point culminant a été atteint, l'instant d'un éclair. De toutes façons ils annoncent tout autant qu'ils présupposent Ḥ.I. . Sans faire aucune difficulté pour admettre que leur rédaction puisse être chronologiquement antérieure, ce n'est certes pas eux que l'on pourrait regarder comme appartenant à une période péripatéticienne pure.

Bref, d'une part le témoignage autobiographique donné dans Ḥ.I. est d'une portée capitale pour la biographie spirituelle de notre ṣayx. Mais s'il prit dans sa jeunesse ardemment la défense de thèses péripatéticiennes, rien ne prouve que ce fût autrement qu'en argumentations avec ses condisciples, quand il était à Marāġa ou à Isfahan. D'où, d'autre part, les livres auxquels fait allusion le prologue de Ḥ.I. comme ayant été composés antérieurement et dont certains empruntent la méthode des Péripatéticiens, parce que le but ultime de l'auteur le requiert, ne sont pas pour autant des livres relevant de l' école péripatéticienne, écrits à une période où il en aurait pris la défense.

En conséquence, nulle contradiction dans le fait qu'un livre tel que les Muṭ. dont le prologue annonce que l'on va y parcourir le programme des questions à l'ordre du jour chez les Péripatéticiens, soit contemporain de Ḥ.I.. L'auteur, aussi bien dans la Physique que dans la Métaphysique des Muṭ., renverra fréquemment à ce livre essentiel; par exemple ici aux §§ 111,144,225 de la Métaphysique, il affirme avoir composé pour Ḥ.I., pour ce livre où il entend ne plus avoir affaire qu'avec ses frères les Iṣrāqīyūn, une écriture secrè-

te, afin de le préserver des profanes et des indignes. Ces références impliquent que Ḥ.I. était alors au moins en voie d'achèvement, et c'est ce que confirme un indice chronologique auquel sa précision confère, cette fois, une valeur positive. Bien que l'inspiration lui en ait été donnée d'un seul coup «en un jour merveilleux», il lui fallut de longs mois pour écrire Ḥ.I., et il mentionne expressément le jour de son achèvement comme dernier de Jumādā II de 582 H.[18]. Suhrawardī devait donc avoir alors 33 ans. Or, dans le «testament» qui clôt les Muṭ., il nous révèle encore que son âge à l'achèvement de ce livre est aux alentours de la trentième année. Les Talw. elles-mêmes n'étant pas encore achevées au moment où il entreprit Ḥ.I., il résulte que le bloc de ce que nous appellerons ici ses «Grands traités dogmatiques», a été pensé et composé en un labeur s'étendant sur plusieurs années et poursuivi simultanément. Ce bloc cohère toutes les intentions et tous les motifs de la doctrine; il exprime le projet unique de son auteur comme un tout complexe. La seule succession «réelle» qu'il comporte est la succession tout «intérieure» des degrés spirituels que le disciple est appelé à parcourir en s'y initiant, et celle des efforts qu'il lui faudra répéter.

Tout cela est dit ici non pas pour trancher de façon définitive tous les problèmes que peut ou que pourra poser la chronologie des oeuvres de Yaḥyā Suhrawardī dans leur ensemble, mais pour montrer quelles difficultés on peut éprouver à vouloir fonder sur elle une présentation signifiante de ces oeuvres. On peut, certes, faire une réserve quant aux traités dont aucun ms. n'a encore été signalé. Peut-être bien y en aurait-il qui s'avèreraient comme composés antérieurement à cet évènement spirituel décisif dont Ḥ.I. porte le témoignage. En attendant, aucun de ceux que nous pouvons lire actuellement n'offre la position d'un péripatétisme limité à une investigation purement théorique, incapable de «se mettre réellement en route» (sulūk), ou bien soutenant un schéma du monde incompatible avec cette résolution. Tous s'avèrent postérieurs à l'évènement spirituel qui arracha l'auteur dans sa jeunesse à l'inclination pour une doctrine où se consumait vainement son ardeur dialectique, lorsqu'il eût la «vision de la preuve», vision mentale des pures Lumières.

---

[18] Ibid. p. 562

A la question préalable posée plus haut concernant le rapport à instituer entre la présentation des oeuvres et leur succession chronologique possible, la réponse la plus sage apparaît celle-ci: s'il est certains cas où l'ordre le plus désirable pour la présentation d'une oeuvre aux vastes proportions, soit un ordre qui en reproduise le développement chronologique, parce que l'ordre chronologique correspond alors à l'évolution de la pensée qui conçut cette oeuvre, nous devons par contre exprimer ici notre conviction que l'oeuvre du «Ṣayx al-Iṣrāq» ne se prêterait, ni volontiers ni utilement, à une présentation génétique suivant l'«évolution» de la biographie. Cette oeuvre se présente avec une homogénéité d'intention parfaite; ses différentes parties réfèrent, de façon expresse ou tacite, les unes aux autres. L'ordre chronologique peut nous renseigner sur les caractères extérieurs de la composition (par exemple: les trois phases ou aspects que représentent Talw., Muq. et Muṭ.), mais ce n'est pas de lui que dépendent l'unité et le progrès intérieurs de l'oeuvre.

Si par contre c'est à cette unité que nous nous attachons, à la loi intime dont dépendent la cohésion et l'ordonnance des parties, nous pourrons en comprendre la structure, telle qu'elle se répète dans chacune des oeuvres et chacun des opuscules où s'expriment les intentions de l'auteur. Chaque fois, nous découvrirons le même ordre de préséance, le rythme intérieur qui progresse vers les mêmes résolutions finales. Le thème initial peut différer (ce peut être l'énoncé du cycle des «Trois Sciences» à parcourir, ou bien ce peut être le récit d'une vision); l'ampleur des développements peut varier (on peut avoir la somme lente et compacte des Muṭ., ou bien la suite rapide des Lamaḥāt); la tonalité et le registre peuvent changer (on passe de l'exposé dogmatique aux récits en mythes et en symboles); l'orchestration être plus sobre ou plus riche (déjà dans le présent livre ne manquent pas xoṭab et wāridāt d'une grande beauté); mais toujours les dernières «mesures» apportent les mêmes résonnances, celles-là même qui se maintiennent d'un bout à l'autre du Recueil des Doxologies et Inspirations.

Observant donc la structure de l'oeuvre léguée par Suhrawardī, l'unité d'intention s'exprimant dans les formes diverses que lui permettent les ressources de son génie, nous nous proposons pour la présentation de cette œuvre, un groupement répondant à ses caractères internes. Nous aurons en vue le schéma suivant:

A. Le système des grands traités dogmatiques formant une tétralogie; leur groupement répondant au programme expressément formulé par l'auteur, nous nous en expliquons plus loin. Ce sont: Talwīḥāt (Şahrazūrī, No. 2); Muqāwamāt (7); Muṭāraḥāt (1); Ḥikmat al-Işrāq (3).

B. Les «Opera minora», œuvres dogmatiques qui pour la plupart suivent à peu près le même plan que les traités majeurs, mais insistent davantage sur une partie, un groupe de thèmes, un procédé de présentation, conformément au motif qui en appela la composition. Ce sont: al-Alwāḥ al-ʿImādīya (5 et 40, version persane non encore retrouvée); Bustān al-Qulūb (10, en persan) [19]; Hayākil al-Nūr (6 et 42, version persane); Iʿtiqād al-Ḥukamāʾ (18); Kalimat al-Taṣawwuf (13); Kaşf al-ġiṭāʾ (non porté in Şahrazūrī); al-Lamaḥāt (4); Partaw-Nāmeh (26, en persan). Ces traités, à la différence de ceux du groupe A, ne s'articulent pas, à proprement parler, à la suite les uns des autres; mais ils se complètent ou se confirment réciproquement, de même qu'ils trouvent leur base dans les traités de la Tétralogie, ou bien en sont l'illustration. Nous aurons naturellement à apprécier ailleurs en détails, avec leur contenu, le lien qui les réunit. [20]

---

[19] J'inclinerais à discerner plus nettement une «œuvre de jeunesse» dans ce traité (Cf. Ritter, Phil. IX No. 5). Sa structure correspond à celle des autres «Opera minora». Il est divisé en deux parties: la première résume la Logique et la Physique, la seconde s'achève par la doctrine mystique et la mention particulière d'al-Ḥallāj, mais la nuance technique «işrāqī» y est beaucoup moins prononcée que dans les autres. L'auteur l'écrivit pour quelques-uns de ses amis d'Isfahan, où nous savons qu'il s'était rendu après ses premières études faites à Marāġa. Là, il avait étudié spécialement (sous Ẓahīr Fārsī?) les «Baṣā'ir» de 'Omar ibn Sahlān al-Sāwī, dont la discussion tient une si grande place dans la Métaphysique des trois ouvrages contenus dans le présent volume. Cf. Spies, op. cit. p. 94, et Baihaqī, Tatimma, ed. M. Shafīʿ, Lahore 1935, p. 128. Au ms. Fatih 5426 fol. 273a - 291b (726 H.), il convient d'ajouter deux autres copies (avec une var. dans le titre: Rawḍat al-Qulūb) que j'ai pu identifier, et qui, elles non plus, ne contiennent pas le nom de l'auteur, à savoir: Aya Sofia 2458, et Paris Bibl. Nat. Suppl. persan 139. Je donnerai une description complète du majmūʿa de AS au moment de l'édition. Le ms: Nuru Osmaniye 2285 (invisible actuellement) doit être le commentaire de ce traité par Dawwānī (corr. Brock. II, 218 No. 19, qui porte par erreur NO. 2288.)

[20] C'est également à ce groupe qu'il convient de rattacher, d'après leur structure, deux dissertations sans titre (Phil. IX, Nos 37 et 38). Après lecture, je ne vois aucune difficulté pour leur attribution à Suhrawardī.

C. Tous les «Rasā'il» en forme de similitudes, romans d'initiation, récits symboliques, tous écrits en persan sauf exception: ʿAql-é sorx (24); Awāz-é parr-é Jibrayīl (25); al-Ġurbat al-ġarbīya (27; arabe et version persane) [21]; Kalimāt ḏawqīya (=R. al-abrāj; arabe, non porté in Ṣahrazūrī); Luġāt-é mūrān (30); Mū'nis al-ʿuṣṣāq (=R.al-ʿiṣq, 20); R. fī ḥālat al-ṭifūlīya (21); R. rūzī bā jamāʿat-é ṣūfīyān (23); R. al-Ṭayr (31); Ṣafīr-é Sīmorġ (29). Comme pour les traités du groupe précédant, la tâche de les ordonner selon leurs affinités thématiques, se posera une fois leur publication terminée.

D. Une place tout à fait à part est à réserver aux compositions de Suhrawardī que les mss. réunissent sous le titre «al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt» (groupant Ṣahrazūrī Nos. 34, 35, 36, 41, 43, 45, 46. Cf. H. Ritter, Phil. IX, No. 36.) [22]. C'est un véritable «Livre d'heures» que Suhrawardī a composé ainsi, prévoyant un hymne propre pour chaque jour de la semaine. La transposition liturgique des moments essentiels de la Dogmatique išrāqī en parachève la signification, tout en éveillant plus d'un écho avec d'autres inspirations similaires. Il s'en faut que ce soit là un couronnement purement littéraire: nous signalerons plus loin qu'il se trouva des disciples pour faire de ces ardentes «inspirations» l'aliment de leur culte personnel.

Le résultat — non moins que le motif — de ce schéma est ainsi de mettre à part, comme fondement et appui de toute l'oeuvre, quatre grands traités formant un ensemble systématique. Justifier cet ordre de préséance par les déclarations mêmes de l'auteur, c'est une fois pour toutes motiver l'aspect bibliographique sous lequel le «Corpus suhrawardien» est appelé à se présenter. Relever ensuite le mode de composition, le programme réalisé dans chacun des moments de la tétralogie, ce sera expliquer l'ordre adopté

---

[21] Phil. IX No. 19. Nous avons eu la bonne fortune de retrouver à Brousse (octobre 1943) la version persane avec paraphrase persane de cette risāla significative entre toutes (Eminiye 1500/160). Elle se présente sur deux petits cahiers que couvre, pour le texte arabe, cette grande écriture nasxī caractéristique du VII[e] s. de l'Hégire. Il ne serait peut-être même pas impossible que ce soit la même main que pour le «Kitāb al-Sab'īn» de Jābir ibn Ḥayyān (Hüseyin Çelebi, He'yet 15; 688 H. à Tabriz). Nous en donnerons la description dans notre second volume.

[22] On en trouve aussi bien éparses dans toute l'oeuvre (finale de Ḥ.I., des Hayākil, début de Kalimat al-taṣawwuf etc...)

pour cette édition. Il nous reste à examiner brièvement ces deux points de notre propos initial.

Une table d'orientation nous est tracée avec toute la netteté désirable dans le prologue des Muṭ. (ici pp. 194-195), dont chaque ligne est à méditer. Pour le moment, ce prologue nous intéresse surtout en ceci, qu'il répond à la question préalable: parmi cette vingtaine de traités, dont les uns reprennent et amplifient les autres, ou bien au contraire dont la présentation se joue sur un registre tout différent, par lesquels doit commencer la lecture? quel ordre doit suivre l'«initiation»? Or, dans ce prologue, Suhrawardī donne à son disciple ou à son lecteur à venir, des instructions tout à fait précises: il importera de commencer par les Talwīḥāt, regardées par l'auteur comme un compendium. Ensuite, se placera l'étude des Muṭāraḥāt. Entre les deux, viendra s'insérer un texte plus court formant transition, les Muqāwamāt. Sans que l'auteur en mentionne expressément le texte dans le programme en question, le but qu'il assigne par ailleurs à ces Notes additionnelles aux Talwīḥāt (cf. ici p. 124), en détermine le lieu naturel. C'est seulement une fois achevé ce cycle d'études, que le disciple aura atteint la maturité requise pour s'initier à Ḥ.I. sous la conduite d'un guide expérimenté, et dans des conditions de retraite spirituelle que les commentateurs, non moins que l'auteur, prendront soin de rappeler. Un même souci pédagogique inspire ce programme: à moins d'avoir acquis un entraînement dialectique parfait dans les sciences philosophiques, inutile de prétendre s'engager sur la voie conduisant à la vision des pures Lumières.

Sans doute n'avons-nous pas ainsi un programme exhaustif, dans lequel l'auteur aurait annoncé le rang réservé dans sa pensée, à chacun de ses traités. L'indication pourtant est largement suffisante. Les quatre grands traités saisis ensemble, on peut dire qu'ensuite chacun des autres traités et opuscules y trouve le moment auquel se rapporter. Il appartiendra au travail d'interprétation ultérieur, de rendre sensibles ces appels. Ici, laissons se détacher nettement cette tétralogie, dont les titres complets s'énoncent dans la succession suivante: 1° Kitāb al-Talwīḥāt al-lawḥīya wa'l-ʿarşīya. 2° Kitāb al-Muqāwamāt. 3° Kitāb al-Maşāriʿ wa'l-Muṭāraḥāt [23].4° Kitāb Ḥikmat al-Işrāq.

---

[23] Auquel les commentateurs et les auteurs réfèrent toujours par le simple terme de «Muṭāraḥāt»

C'est d'abord selon cet ordre, nous a-t-il semblé, que devait se présenter l'édition des œuvres de Suhrawardī, les traités mineurs venant alors prendre la suite de ceux dans lesquels ils trouvent leur base et leur sens. Cependant un second problème se posait: cette tétralogie dont l'ordre et la préséance sont ainsi fixés, de quoi se compose à son tour chacune des phases dont elle est faite? La situation est très nette: viennent d'abord ensemble les trois premiers ouvrages dont la composition est parallèle. Chacune des phases de cette trilogie se décompose alors en trois moments indépendants, consac és respectivement chacun aux trois degrés des sciences philosophiques: Logique, Physique, Métaphysique; il y a ainsi correspondance réciproque dans la structure de chaque phase. De cet ordre qui n'a rien d'insolite parmi les traités écrits à l'époque, un problème naissait pourtant du fait du «redoublement» engendré par ce parallélisme, et parce que la dernière phase de la tétralogie, Ḥ I., se distingue par le privilège d'une structure propre: au lieu de trois parties, elle n'en comporte que deux. La première esquisse à grands traits, et selon des vues personnelles, la Logique et la Physique. La seconde contient enfin la vraie Métaphysique de l'Išrāq: renonçant aux discussions qui ont antérieurement préparé la voie, l'auteur expose, avec sa méthode propre, sa doctrine propre: la gnose des pures Lumières.

On devait donc se demander s'il ne convenait pas d'assurer autant que possible la cohésion matérielle de l'oeuvre en rapprochant les éléments qui se correspondent d'un traité à l'autre de la trilogie. Avec celle-ci, nous nous trouvons en réalité en présence de neuf traités: trois de Logique, trois de Physique, trois de Métaphysique. Puisque l'étude de Ḥ I. implique le parcours antérieur des trois cycles complets de la Logique dénommée aussi «Première Science», de la Physique ou «Seconde Science», et de la Métaphysique ou «Tierce Science», — n'y avait-il pas intérêt, pour faciliter l'étude des problèmes de même degré, selon leur rapport et leur séquence, à grouper les textes portant chaque cycle à son achèvement? [24] Le motif apparaîtra d'autant mieux, si l'on observe comment s'engendrent ces trois cycles, et comment ils prennent, par exemple, les dénominations de Seconde et de Tierce Science.

La division du savoir philosophique s'origine au principe même de la division de l'être, de l' «exister» (wujūd). Les Talw.

[24] Aussi bien les mss. consacrent-ils eux-mêmes l'aspect autonome de chaque cycle, en ne présentant parfois que l'une ou l'autre des Trois Sciences.

(ici § 1, p. 2-3) et les Muṭ. (ici § 2, p. 196 sq.) donnent en tête de la Métaphysique le tableau des régions du savoir, précisément parce que c'est à partir de cette science qui est la science de l'«étant» en tant qu' «étant», c'est-à-dire la science de l'être, que deviennent visibles et les divisions de l'être et les divisions du savoir, dans leur homologie. Au principe de la hiérarchie de l'être et du savoir, nous trouvons ici le fondement classique: le degré de séparabilité à l'égard de la Matière. On obtient alors ce schéma:

A. Ou bien l'existant est absolument séparé de la Matière: c'est le cas de l'Être nécessaire, des Intelligences angéliques, et de ces divisions de l'être (unité, pluralité, possibilité etc...) qui, tout en étant parfois engagées dans la Matière, n'ont dans leur être nullement besoin des accidents matériels, puisqu'aussi bien elles adviennent aux substances séparées. A cette région de l'être correspondent la «Science universelle» (al-ʿilm al-kullī) et la Théologie (al-ʿilm al-ilāhī) [25].

B. Ou bien l'existant est séparable de la Matière par la pensée. A cette région intermédiaire correspond la Mathématique (bien que les principes de l'être mathématique: unité et pluralité, continuité et discontinuité, se situent dans la «science universelle».)

C. Ou bien enfin l'existant n'est pas séparable de la Matière, même par la pensée: degré d'être auquel correspond la Physique [26].

En fait, Suhrawardī n'est pas complètement satisfait de ce schéma; il donne lieu à quelques difficultés lorsque l'on veut établir, par exemple, la distinction ontologique entre arithmétique et géométrie (Cf. ici Muṭ. § 2, p. 197). Aussi préfère-t-il instituer le système de l'être et du savoir sur la base même de la Métaphysique:

A. Ou bien la science a pour objet l'existant en tant qu'existant, c'est-à-dire «nafs al-wujūd». Elle est alors ʿilm kullī et ʿilm ilāhī [27].

---

[25] Ibn. Kammūna rappelle aussi les termes de العلم الاعلى ، الفلسفة الاولى , bref: علم ما بعد الطبيعة والعلم الالهى

[26] Şahrazūrī (ad loc. Nz. 213b) observe que les Anciens Sages connaissaient seulement la division: Physique, Mathématique, Théologie. C'est Aristote qui a introduit «al-ʿilm al-kullī» comme science des «taqāsīm al-wujūd», alors que les Anciens Sages la faisaient rentrer dans la Théologie, puisque sa région présuppose également l'indépendance à l'égard de la Matière.

[27] Groupant donc à la fois la «Metaphysica generalis» ou Ontologie (avec chaque ontologie régionale en tant que telle) et la Théologie. Observons que ce

B. Ou bien elle a un objet autre que l'existant comme tel. Dans ce cas:

1. ou bien l'existant présuppose une Matière en laquelle se succèdent dispositions et aptitudes (Physique).

2. ou bien l'existant est affranchi de cette exigence (Mathématique).

Ceci dit, puisque la «Tierce Science» (Métaphysique et Théologie, ou bien Théologie tout court chez les Anciens Sages d'après Şahrazūrī) s'attache aux divisions fondamentales de l'être qui délimitent aussi les divisions du savoir (cf. notamment ici Muṭ. § 123 in fine)[28], pourquoi précisément cette dénomination de Tierce Science (ʿilm ṯāliṯ), que rappellera dans le présent volume le titre courant au haut des pages? Comme l'explique Şahrazūrī dans son commentaire des Talw. (Nz. 213ᵃ), il ne convient pas moins de l'appeler «Préphysique», car les principes des «Naturalia» (ṭabīʿīyāt) dont traite la Physique (ʿilm al-ṭabīʿa), sont antérieurs à ces «Naturalia» en vertu d'une antériorité ontologique et causale (biʾl-ḏāt waʾl-ʿilla), et ce n'est que par rapport à nous qu'ils sont postérieurs (baʿd, méta-). L'antériorité des «Naturalia» est une antériorité de convention, non d'essence. C'est par souci pédagogique, parce que l'homme perçoit d'abord les choses sensibles, qu'Aristote dans l'enseignement des sciences philosophiques, a mis les Naturalia «avant» la science de leurs Principes, si bien que cette dernière en réalité «préphysique» par la préséance ontologique de son objet, n'est à appeler «métaphysique» que par rapport à nous. C'est en conformité à ce même souci pédagogique tel que le comprend Şahrazūrī, que Suhrawardī ordonne et dénombre les trois parties de son encyclopédie philosophique et théologique [29].

---

schéma correspond au plan des ouvrages composés «selon la voie des Péripatéticiens». Cependant, même dans le cas de ceux-ci, l'exposé s'achève toujours, comme en témoignent les traités du présent volume, par l'institution de la «théosophie» išrāqī. Si, redescendant de ce sommet, on refait la route en sens inverse, chaque degré ne va-t-il pas présenter un ordre et un type même du savoir tout autres que dans l'ordre primitif? Ce qui reviendrait à définir le type de la connaissance išrāqī à tous les degrés du savoir. Le problème ne peut qu'être évoqué ici.

[28] La Logique elle-même n'étant à considérer que comme une de ses ramifications, remarque Ibn Kammūna (Ka 169ᵃ).

[29] Par contre al-Abharī (ob. 663/1265), observant l'ordre découlant de la notion de «préphysique» suit l'ordre de préséance inverse dans son traité كشف الحقايق فى تحرير الدقايق. Le ms. Aya Sofia 2453 (24,5 × 17 [17 × 11,5],

C'est en vue de lui rendre conforme à notre tour l'ordre des recherches, pour ceux qui viendront à utiliser la présente édition, que nous avons éprouvé le souci d'en réaliser au mieux la cohésion matérielle. Chacun des trois ouvrages de la trilogie est composé, avons-nous dit, de trois textes autonomes: 1. La Logique (sur sa signification diverse dans le système des sciences, il n'y a pas à insister ici.) 2. La Physique. 3. La Métaphysique. Certes, à supposer que l'on eût eu à dresser une édition pour quelque chose comme une Faculté de théologie išrāqī, on aurait pu concevoir les Talwīḥāt, par exemple, comme «texte de cours» à l'usage de la «première année». Mais il se peut que l'usage prochain de notre édition ne corresponde pas à ce service! Par contre, le chercheur en quête du traitement d'un problème dans l'histoire des idées, aura avantage à trouver les textes qui s'y rapportent, groupés dans un même volume, au lieu de devoir recourir à deux ou trois. Le souci de concentrer les textes, de rendre plus sensible leur cohésion et d'en assurer une présentation plus commode à l'usage, a tout simplement conduit à se conformer, somme toute, au souci pédagogique déterminant l'ordination du savoir rappelée plus haut.

Evidemment, peut-être se demandera-t-on pourquoi Suhrawardī lui-même, puisqu'il s'agissait d'amener le disciple à travers tous les degrés des problèmes philosophiques jusqu'au sanctuaire de Ḥ I., n'a pas conçu et écrit une bonne fois et d'un seul coup, la «Somme» qu'exigeait cette initiation préalable? Répondre à cette question serait téméraire; la poser l'est peut-être déjà. En tout cas, il ne semble pas que nous ayons tellement à le regretter: d'un traité à l'autre de la trilogie, nous voyons grandir l'horizon autour de chaque problème. Il y a loin de la concision extrême des Talw. aux larges développements des Muṭ.. Il n'y a pas de répétition; tout au plus, les Muq. anticipent-elles parfois sur certains chapitres correspondants des Muṭ., ce qui permet d'en mieux contrôler la lecture. On ne peut qu'être frappé de la tournure dialoguée que prend si souvent l'exposé: peut-être l'écho d'un enseignement oral,

---

168 fol., 20 l. par page en nasxī très claire, copié à Qayṣariye 663 H; non mentionné in Brock. Suppl. I, 843, V) le présente ainsi: العلم 68[a]: المنطق. العلم الاول 1[a]: علم ما قبل الطبيعة ويسمى العلم الالهى لاشتماله على علم الربوبية . 136[b] : العلم الثالث : العلم الثانى: فى الطبيعى. — A signaler que le chapitre final de la «préphysique» est une reproduction fidèle de toute la eschatologie suhrawardienne.

avec ses besoins, ses imprévus, ses ellipses, sensibles dans les longues périodes au bout desquelles l'écrivain finit par oublier l'enchaînement syntaxique.

Nous avons essayé jusqu'ici d'expliquer le plan de cette édition des oeuvres de Yaḥyā Suhrawardī en montrant: a) pourquoi il n'y avait pas lieu de se fonder sur un ordre chronologique; b) comment le groupe central de quatre traités majeurs, dans l'ordre expressément formulé par l'auteur, se propose comme le soutien autour duquel ordonner toute son oeuvre; c) comment la composition même de ces quatre ouvrages suggérait un groupement qui permît de mieux concentrer études et recherches.

En conséquence, notre plan s'est établi ainsi:

A. Les OPERA METAPHYSICA ET MYSTICA. Sous ce titre général (correspondant au groupe A du schéma du savoir retenu par Suhrawardī, cf. supra pp. XX sq.):

1° Le présent volume rassemble la «Tierce Science» de chacun des trois ouvrages de la trilogie, dont l'enseignement introduit plus directement à Ḥ.I. (groupe A du schéma des oeuvres proposé plus haut pp. XVI sq.). Vu les cinq cents pages déjà exigées par le texte seul, il a fallu renoncer à la presque totalité des commentaires pour les Talw.. Ils seront utilisés ailleurs.

2° Un second volume contiendra le texte de Ḥikmat al-Iṣrāq, avec quelques extraits des commentaires. — Y seront annexés les «Opera minora» qui, tout en contenant quelques parties répondant au groupe B 1 du schéma du savoir, ont un lien plus direct avec Ḥ. I. (Alwāḥ, Hayākil, Iʿtiqād, etc. : groupe B du schéma des oeuvres). Puis les Rasā'il encore inédits (groupe C). Enfin le «Livre d'heures» (groupe D).

B. Nous réservons pour les réunir dans un autre volume, les «Naturalia» de la trilogie (groupe B 1 du schéma du savoir.) Les OPERA PHYSICA viendront correspondre aux «Opera metaphysica».

Si un jour l'opportunité s'en présentait, les «Opera Logica»; mais la Logique contenue en tête de Ḥ.I. contient déjà plus exactement la réforme voulue par l'auteur.

Nous avons eu maintes fois conscience au cours de la longue élaboration de cette édition, qu'elle trouverait un complément nécessaire dans sa traduction française. La fréquente

concision du texte ne le rend souvent intelligible que pour celui qui dispose des commentaires, dans le cas des Talwīḥāt, ou bien de la vaste encyclopédie de Şahrazūrī (Rasā'il al-şajarat al-ilāhīya) pour les Muṭ.. Cette traduction, nous l'avons poursuivie au fur et à mesure de l'impression du texte arabe. Il reste, avant de la publier, à lui adjoindre des commentaires nécessitant un matériel. dont on ne dispose pas actuellement.

Ce n'est là d'ailleurs que l'une des tâches devant suivre la mise au jour du «Corpus» suhrawardien. Ḥ.I. a été l'objet de commentaires et de gloses, où s'inscrit l'histoire de la pensée spéculative de l'Iran; le texte de toutes n'est même pas encore connu. [30] En tout cas, certaines d'entre elles revêtent une importance capitale par la personnalité de leur auteur et par leur ampleur, comme par le moment et le milieu où elles furent produites. Ce sont les gloses (taʿlīqāt) de Mollā Ṣadrā Şīrāzī (ob. 1050/1640). A elles seules, elles formeront un compact volume auquel nous avons déjà commencé à travailler. Jusqu'ici, elles ne sont accessibles que dans la lithographie de Teheran (1315) en une minuscule taʿlīq courant en capricieux dessins dans tous les sens des marges et des interlignes, souvent trahies par les défaillances du papier, de la lithographie, ou du copiste surmené. Sans elles pourtant, ni le couronnement de la pensée de Suhrawardī, ni les prémisses de celles de Mollā Ṣadrā, n'apparaissent en leur définitive lumière. Or le long et patient travail d'analyse qu'un philosophe s'impose par cette édition, n'a précisément en vue que d'amener à éclore une oeuvre de synthèse sur cet aspect essentiel de la pensée philosophique et religieuse de l'Iran que symbolise le terme d'Işrāq.

Il y a eu autour de ce terme hésitations et même polémiques. Mais le sens de la présente édition n'apparaîtrait pas si nous n'appelions sur lui brièvement l'attention, et ne tentions de marquer au moins quelques positions.

---

[30] C'est ainsi que Wadūd Tabrīzī, à qui l'on doit un précieux commentaire des Alwāḥ 'Imādīya (Phil. IX, No. 4) déclare expressément (Ragip 853, fol. 252[b]) avoir écrit également des Gloses sur le commentaire de Ḥ.I. par Quṭb al-Dīn Şīrāzī. Aucun ms. n'en a encore été signalé . (Il déclare avoir aussi commenté le «Tajrīd al-Kalām» de Naşīr al-Dīn Ṭūsī, ibid. 108[b]) Le commentaire en persan de M. Şarīf al-Herewī (Berlin 5062, Brock. I, 437) n'est malheureusement pas visible actuellement.

II. — LA NOTION D' «IŞRĀQ».

La difficulté d'embrasser pleinement de prime abord la notion d'işrāq tient à ce qu'elle ne se situe pas, ontologiquement, sur un plan unique: elle comporte une possibilité d'élévation (de «redoublement», dirait-on en musique) qui chaque fois en fait apparaître — ou entendre — le contenu à un degré de vérité plus haute, plus primitive. On ne prétend nullement en traiter ici de façon exhaustive; on voudrait simplement coordonner quelques textes du présent volume (nommément ceux auxquels on se référait ici, p. III) avec quelques déclarations de Ḥ I., pour qu'au seuil de cette édition, ils soient acheminés vers leur sens plénier.

Nous voyons Suhrawardī (v.g. ici Muṭ. § 144) en appeler à ses confrères les Işrāqīyūn. Sur la formation et la connotation de ce terme — alternant aussi bien avec celui de Maşrıqīyūn — nous serons déjà explicitement renseignés par l'auteur lui-même et par ses commentateurs immédiats (cf. infra § 1). D'autres définitions concordantes peuvent en être trouvées. C'est ainsi que Jorjānī déclare: «Ce sont les philosophes dont le chef est Platon,» [31] ce qui correspond tout à fait aux propres paroles de Suhrawardī: [32] امام الحكمة رئيسنا افلاطون. Retenant cette filiation, l'ouvrage persan «Dabistān al-Maḏāhib» si précieux pour nous (cf. infra § 3), rédigé au XI[e]/XVII[e] s., parlera çà et là des «Işrāqīyān-é Irān», quelque chose donc comme les «Platoniciens d'Iran». C'est sous cette invocation que nous serions tenté de placer la série de recherches dans laquelle nous sommes engagé, de Suhrawardī à Mollā Ṣadrā et à ses élèves, s'il n'était à craindre que certaines habitudes de penser n'opposent tout d'abord d'obstinées réserves à l'égard du «platonisme» de Suhrawardī si fortement teinté de zoroastrisme tardif. Il y a en outre le problème, dont tous les termes ne seront peut-être même pas énonçables de sitôt, de l'affinité entre la doctrine de Suhrawardī et la gnose ismaélienne en général [33]. Ce point même résolu, la tâche de définir les contours du platonisme oriental ne ferait que s'imposer davantage.

---

[31] الحكماء الاشراقيون : رئيسهم افلاطون. الحكماء المشاؤون : رئيسهم ارسطو. Kitāb al-ta'rīfāt, Le Caire 1306

[32] Lith. Teheran, p. 16.

[33] Déjà signalé par Massignon, EI s. v. Ḳarmates.

Passant outre à ces réserves, nous constaterons chez Suhrawardī un usage technique du relatif «išrāqī» formé sur le mot «išrāq», aussi bien pour désigner un mode propre de science et de connaissance, que pour désigner le groupe de Sages qui ont pour but ou pour profession ce genre de connaissance. Si des définitions concordantes nous conduisent à parler de «Platoniciens d'Iran», nous voyons s'esquisser sur un plan d'évidence appartenant au monde sensible, une collocation historique et géographique (à condition, bien entendu, de nous conformer pour la comprendre, à la conscience propre que les Išrāqīyūn ont d'eux-mêmes). Cependant le terme išrāq et son relatif išrāqī ont-ils pour raison première cette collocation d'ordre sensible, ou bien celle-ci ne dépend-elle pas plutôt d'un sens plus originel, auquel répondrait l'institution authentique du mot? En posant la question dans ces termes, nous entrevoyons la possibilité qu'une double intention ne cesse de jouer sous l'usage technique du mot «išrāq», double intention que vont nous expliciter les commentateurs eux-mêmes. Ce à quoi ils nous invitent (aussi bien que nous y invitent dans le présent volume, le Mirṣād ʿarṣī des Talw. et les textes correspondants), c'est à une compréhension anagogique de l'Išrāq en tant qu'évènement de l'être, et évènement si essentiel qu'il en origine à la fois le sujet, le moment et le lieu. Un «comprendre» qu n'est pas une allégorèse inoffensive, mais qui «s'élève» avec quelque chose qui va se répétant depuis et à tous les degrés des mondes sensible, imaginable et intelligible (et depuis tous les degrés de la hiérarchie religieuse ésotérique), en vertu d'une correspondance offrant le rapport «haqīqa» et «majāz» sous un schéma en fin de compte platonicien.

Les questions que nous poserons sont dès lors celles-ci: quels sont les sens accumulés sous le terme «išrāq»? De l'auteur lui-même et de ses commentateurs, en tant qu'interprètes les plus autorisés, pouvons-nous en apprendre assez pour systématiser? (§ 1) .— S'il est plus commode et plus clair de traduire en des passages précis «išrāq» par «illumination», est-il légitime d'en limiter le sens à ce que connote ce terme ou l'un de ses équivalents dans une langue européenne moderne? C'est-à-dire est-il légitime, en acceptant d'emblée cette limitation au sens d'un «photisme» non autrement déterminé, d'isoler la doctrine qui en fait son symbole et son but, de ce que l'on connaît par ailleurs de l'existence d'une «philosophie orientale» (maṣriqī), attestée chez Ibn Sīnā au moins à l'état de programme? Question

capitale à laquelle Suhrawardī lui-même (dans le texte donné en note ici p. 195) fournit une réponse décisive (§ 2) .— Enfin y a-t-il une «tradition» qui vienne fortifier de son témoignage la revendication par Suhrawardī de ses «sources» : sources «transcendantes» qui alimentent et configurent sa doctrine, sources «historiques» qui situent sur terre quelque chose comme une tradition išrāqī? Suhrawardī en appelle aux Sages de l'Ancien Iran; ses propres termes techniques (tel celui de ʿilm ḥuḍūrī) se développent jusqu'à l'école de Šayx Aḥsāʾī (ob. 1242/1827). Nous ne croyons pas en exagérer l'importance pour la configuration philosophique et religieuse du monde dans l'histoire de l'Iran (§ 3).

Répondre à ces questions est sans aucun doute la matière d'un livre. Encore faut-il arriver à les formuler.

1. La Connaissance «orientale».

Tout interprète de la philosophie išrāqī devrait savoir par coeur un texte tel que celui où Quṭb al-Dīn Šīrāzī commente le début du prologue du «Kitāb Ḥikmat al-Išrāq». Il semble bien que l'on ne se soit guère arrêté sur ce texte ni sur les textes similaires, lorsque l'on a voulu, plutôt que d'en appeler à l'auteur lui-même et à ses commentateurs, isoler le propos d'une philosophie išrāqī de celui d'une philosophie maširiqī. Ses «frères» ayant demandé à Suhrawardī de rédiger (taḥrīr) Ḥ.I., d'en dresser le «corpus», Quṭb al-Dīn commente ainsi [34]:

حكمة الاشراق: اى الحكمة المؤسة على الاشراق الذى هو الكشف ، او حكمة المشارقة الذين هم اهل فارس، وهو ايضا يرجع الى الاول لان حكمتهم كشفية ذوقية، فنسبت الى الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على الانفس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته، فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير.

De ce petit texte, trois enseignements se dégagent: 1° On peut comprendre par philosophie ou Sagesse de l'Išrāq, la Sagesse dont l'Išrāq est le fondement, l'Išrāq en tant que source de cette sagesse signifiant simultanément la Manifestation ou Révélation de l'être (ẓuhūr), et la mise à découvert et sans voile (kašf),

[34] Lith. Teheran, p. 12, l. 11-15. Le même texte se trouve presque littéralement dans le commentaire de Šahrazūrī, Ms Saray, Ahmed III 3230 (= I) fol. 8b-9 . Cf. infra § III,1, la question que pose la priorité des commentaires à propos également des Talwīḥāt.

l'in-tuition mystique à laquelle et par laquelle l'être est amené à transparaître de même que l' «astre levant», par l'illumination de son lever, révèle la présence des choses. L'astre qui se lève au ciel physique, se trouve être la figure sensible de l' «instant» où se lève la Connaissance, et du Sujet même de cette connaissance. A ce titre et dans l'acception technique lui correspondant, en tant que source et moment auxquels s'origine cette Sagesse, «Išrāq» sert à la désigner par contraste avec toute autre. De même que le terme désigne dans le monde sensible la splendeur du matin, l'instant où le rougeoiement de l'aurore levante s'épanouit dans le premier éclat de l'astre, de même il désigne pour le Ciel intelligible de l'âme l'instant épiphanique de la connaissance.

2° On peut également comprendre: «Sagesse des Orientaux», c'est-à-dire des gens qui géographiquement sont situés vers l'Išrāq. De même que dans le premier cas la signification sensible (celle de l'évènement et de l'heure) est une «figure» du sens vrai, c'est-à-dire du pur évènement intelligible, de même aussi cette localisation dans l'espace terrestre s'origine à une spatialité non-sensible (celle où se lèvent les pures Lumières intelligibles). C'est qu'en effet la connaissance des «Orientaux» (al-maṣāriqa) est bien une connaissance išrāqī (l'illumination d'un Orient), puisqu'elle s'origine à l'Išrāq (l'Orient des pures Lumières), d'où résulte pour ses participants la légitime investiture du titre d'Išrāqīyūn, au double sens que prend ce mot selon la hauteur où il résonne dans l'échelle de l'être. Mais il importe de bien relever au passage une détermination expresse qui est décisive pour le sens que se donne à elle-même, historiquement, l'école Išrāqī, à la suite de Suhrawardī: les Orientaux, dépositaires historiques de la Sagesse «orientale», ce sont les Perses.

3° Aussi bien la seconde acception s'enchaîne-t-elle à la première, et le fait de la double acception (Sagesse s'originant à l'Orient, et Sagesse qui est le bien des Orientaux) ne s'offre nullement comme un dilemne. Il faut aller de l'une à l'autre, refermer le cercle qu'elles dessinent, trouver dans chacune l'explication de l'autre. La Sagesse des anciens Perses était fondée sur l'intuition révélante (kaṣf), la vision théosophale (muṣāhada)[35] propre au ḥakīm

[35] Il nous arrivera fréquemment d'employer dans ces études le terme «théosophie» ou des adjectifs qui en dérivent. Nous avons conscience des confusions auxquelles nous nous exposons ainsi. Cependant il convient d'observer que «Ḥakīm Allah» est la

muta'allih; c'était un savoir éminemment et étymologiquement «sapiential» (sapere, ḏawq). Elle s'originait à cette illumination matutinale (išrāq) qui est l'Apparition des Lumières intelligibles, leur lever et l'effusion de leurs aurores sur les âmes qui s'esseulent de leur corps. A ce titre même, non seulement eux, mais tous les anciens Sages Grecs furent aussi des Išrāqīyūn, à l'exclusion d'Aristote et de son école qui ne prenaient fondement qu'en l'argumentation dialectique. Il n'y aura donc pas opposition, comme il semble qu'on l'ait proclamé parfois, entre «Grecs» et «Orientaux», mais entre «Orientaux» (au double sens) et «Péripatéticiens» (notamment les Péripatéticiens «modernes», principaux antagonistes, avec les Mutakallimūn, visés par Suhrawardī dans les polémiques du présent volume). Dans ces termes d'Orient et Oriental (Išrāq et Išrāqī) culmine une triple vision: le lever ou «matin» de l'astre; l'illumination irradiant du point de son lever; enfin l'astre lui-même se levant. Il s'agit d'une Connaissance qui est «orientale», parce qu'elle est elle-même l'«Orient» de la Connaissance, et cela: comme «moment» où la Connaissance se lève; comme «direction» d'où elle se lève du pur espace intelligible; et antérieurement à tout, par primauté devançant toute origine (temporelle ou spatiale), comme Connaissance même qui, identique à l'ipséité (ḏāt) de l'âme connaissante, fait «se lever» toute connaissance, suscite tous les cognoscibles. Il est sans doute difficile de trouver dans un lexique moderne, une expression sauvegardant la prégnance de toutes ces significations que l'on ne fait ici qu'esquisser. Peut-être bien l'expression latine en usage dans l'hermétisme latin — et non sans cause — serait-elle ici aussi la plus fidèle: «Cognitio matutina».

Il vaut la peine d'étayer ici même de quelques autres références, ces premiers commentaires de Quṭb al-Dīn Šīrāzī et de Šahrazūrī concernant la Sagesse des anciens Perses, et par là la double signification toujours sous-jacente au mot «Orient»: sa signification sensible — simple figure—, et sa signification ana-

---

traduction littérale du grec «theosophos»; de même sont à comprendre des termes tels que «Ḥikmat Allah», «Ḥakīm mota'allih» etc. En fait, il n'est possible de rendre ce que connote le terme «Ḥikmat» ni par «philosophie» ni par «théologie». La distinction - ou l'opposition - marquée par ces deux termes s'enracine en Occident dans une longue histoire qui plonge jusque dans le Moyen Age. La situation n'est pas la même en Orient, surtout dans le cas des Išrāqīyūn. On ne pourra jamais traduire leur vocabulaire dans des mots déjà banalisés par des habitudes de pensée originellement étrangères aux leurs.

gogique, l'Orient intelligible. L'emploi du mot Išrāq motive constamment l'évocation de l'Orient et des Orientaux dans leur double sens, et c'est cela même qui nous empêche d'admettre le cloisonnement couramment accepté auquel il a été fait déjà allusion (cf. infra § 2).

Suhrawardī revendique, dans le même prologue, son affiliation à l'ancienne Perse et la nécessité des discours en mythes et en symboles: وعلى هذا يبتنى قاعدة الاشراق فى النور والظلمة

Quṭb al-Dīn Šīrāzī souligne ainsi le propos [36]: اى على الرمز يبتنى قاعدة اهل الشرق وهم حكماء الفرس القايلون بأصلين احدهما نور والآخر ظلمة .

Nettement nous voyons jouer ici la double allusion sous les mots: la قاعدة الاشراق, c'est celle des اهل الشرق, c'est-à-dire des Perses, et pour cette équivalence le commentaire en appelle à une filiation de Sages qui par delà Zarathouštra, Kay Xosraw etc... remontent à Gayomart: origine «orientale» sur le plan historique. Mais celle-ci n'est elle-même qu'une figure. Son sens vrai est contenu dans un avertissement maintes fois répété: que celui qui cherche un savoir d'évidence rationnelle pure, se contente de suivre la voie des Péripatéticiens, elle est appropriée à cela. Mais les autres: بل الاشراقيون لا ينتظم امرهم دون سوانح نورية . Et les commentateurs précisent: [37] اى لوامع نورية عقلية تكون مبنى الاصول الصحيحة التى هى القواعد الاشراقية .

Cette fois les قواعد اشراقية sont rapportées aux sources orientales au sens «propre», c'est-à-dire à l'Orient intelligible. Il ne peut subsister aucun doute sur le double titre d'investiture du Sage «išrāqī»: c'est un «oriental» parce qu'il tient son ascendance spirituelle de la lignée des Sages Perses; mais si cette descendance elle-même est spirituellement légitime, c'est parce que les «sources» de ces Sages Perses étaient elles-mêmes «orientales»: fulgurations intelligibles d'un «Orient» transcendant, dont on trouvera déjà l'évocation expresse dans les textes du présent volume. Bien que le contexte des fragments de Ḥ.I. et des commentaires cités plus haut, doive se trouver dans notre second volume, il importait de les remémorer

---

[36] Lith. Teheran, p. 18, l.10-13 (=İ, fol. 12 b). L'interprétation de la cosmologie mazdéenne chez Suhrawardī est beaucoup trop essentielle pour pouvoir être approfondie ici dans ces quelques pages.

[37] Ibid. p. 26, l. 10-11 (=İ, fol. 18a)

ici, parce qu'ils sont éminemment aptes —et même indispensables— à faire ressortir le sens de textes tels qu'ici les Talwīḥāt aux §§ 55,85 et 89 (suivant la numérotation assignée par notre édition); textes difficiles à pénétrer complètement sans le secours des commentateurs, eux mêmes tout pénétrés de la doctrine de Ḥ. I., mais qui précisent bien la portée des قواعد الاشراق

Il est question, par exemple, au § 85 des Talw. (cf. également Muq. § 61, p. 192, l.10-11) de deux montagnes se présentant sur l'Itinéraire mystique, qui sont Orient majeur (شرق اكبر) et Orient mineur (شرق اصغر). Şahrazūrī explique (ici en note p. 110): l'Orient mineur ici, c'est le monde des Âmes; l'Orient majeur, le monde des Intelligences ou hypostases angéliques [38]. L'auteur, dit-il, se représente le corps et les facultés corporelles comme étant l'Occident où déclinent et disparaissent les âmes [39], leurs vestiges efficaces se trouvant occultés en raison de l'attache avec le corps. Par contre, le monde des Âmes et le monde des Intelligences pures sont deux Orients (مشرقان), parce que l'Orient (maşriq) est le lieu où se lèvent les Lumières sidérales, et que semblablement les Intelligences «se lèvent» de l'horizon de la Déité, de même que le matin des Âmes se lève de l'horizon de l'Intelligence. Cette succession d'Orients engendrés ici aux horizons d'Occidents successifs, correspond à l'ordre descendant de la procession de l'être. Mais inversement, dans l'ordre de la Régression vers l'Origine (maʿād), la Manifestation de l'âme hors du corps, son «aurore» [40] et son épiphanie (tajallī) après une «katharsis» (riyāḍa) parfaite, consistent en ce que se révèle à elle ce Monde des Âmes qui est alors son «Orient», là où elle «se lève»

---

[38] Ibn Kammūna pense que l'on pourrait peut-être aussi respectivement entendre la faculté pragmatique et la faculté théorétique de l'âme. Il n'y a rien à objecter contre cette pure allégorèse, mais elle n'ajoute rien. D'ailleurs Ibn Kammūna n'est pas très sûr de lui et il l'avoue honnêtement: par ex., pour le § 76, il avoue ne pas bien voir quelle intention Suhrawardī poursuit en faisant intervenir le Ṭā-Sīn.

[39] C'est le motif de l' «Exil Occidental», que développe la R. al-ġurbat al-ġarbīya (cf. supra n. 21)

[40] Išrāquhā: à la fois le moment de son lever, - le lieu intelligible de son lever, son «Orient» spirituel, — l'illumination qu'elle reçoit et réfléchit et qui fait d'elle-même un «Oriens».

en se révélant, c'est-à-dire en s'enlevant de l'horizon du corps qui était pour elle son Occident. Ensuite, se révèle à elle le Monde de l'Intelligence, Orient majeur auquel elle ne «se lève» qu'en s'enlevant de l'horizon du Monde de l'Âme qui, à son tour, devient alors comme un Occident, par rapport au Monde de l'Intelligence «orientale» (العقل المشرق) .

Il y a ainsi une succession d'Orients et d'Occidents dans la descente puis dans la remontée de l'âme: de même qu'elle déclinait d'un horizon à l'autre jusqu' à «Exil occidental», de même l'âme «se lève» d'un monde à l'autre, en une série ascendante de matins et d'illuminations. C'est cela l'«Istiṣrāq» [41]: la quête de l'Orient, le pélerinage à travers les Orients qui s'épiphanisent d'extase en extase, jusqu'à l'extase finale de la Mort majeure au monde de la Matière, lorsque l'âme se lève définitivement à son Ciel. Ce n'est pas simplement l'intensité croissante d'une évidence idéelle, mais conjonction chaque fois (cf. encore Muq. § 24, p. 147) avec le degré supérieur d'une hiérarchie d'hypostases, jusqu'au Seuil des Seuils (باب الابواب) . Dans cet ultime «Seuil», les commentateurs pensent d'abord possible de voir la dernière Intelligence, celle qui est la Donatrice d'où émanent les âmes humaines (l'Archange Gabriel, en tant qu'Esprit-Saint et Ange de l'Humanité, cf. encore Hayākil, IV-VII.) Mais ils préfèrent finalement le comprendre comme l'Intelligence suprême — le «Premier Causé» — celle que Ḥ.I. désignera du nom même emprunté à la théologie mazdéenne, comme l'Archange Bahman, toutes les autres formant alors des seuils successifs. Lu à cette lumière, le § 83 des Talw. laisse deviner, à son tour, une partie de son intention secrète, bien qu'Ibn Kammūna avoue, et à bon droit, y trouver le § le plus difficile de tout le mirṣād. Hermès y personnifie — et personnalise — le héros de ces extases eschatologiques (ou de cette eschatologie extatique). L'intention profonde ne se livrera pourtant que par le commentaire d'un passage correspondant à la fin de Ḥ.I., où nous verrons Ṣahrazūrī introduire un

---

[41] Cf. ici Talw. § 77. L'emploi de ce terme est très fréquent chez les Iṣrāqīyūn. Ce n'est donc pas simplement une dérivation moderne forgée pour désigner les «Orientalistes» (mustaṣriqūn) qui risquent ici de se trouver devant des obligations aussi sérieuses qu'inattendues !

long texte expressément cité comme venant du «Sage Mani»[42]. Si on le rapproche de la vision de Zarathouštra expressément citée, elle aussi, dans Ḥ.I., toutes les intentions se montrent bien convergentes. Toute la peine que Suhrawardī a prise pour se débarrasser de la scolastique de son temps, ces longs textes de polémique souvent aride, convergent vers ce but, bien que leur éditeur se soit pris lui-même parfois à souhaiter que l'auteur les eût abrégés au profit de son but positif, puisqu'en fin de compte c'est de cela qu'il s'agit.

Ces notions fondamentales dont la formulation s'enveloppe dans les «rumūz», montrent le but de l'exposé didactique. Elles sont les قواعد الاشراق sur quoi repose العلم الاشراق. L'enseignement en est dispensé tout d'abord dans le § 55 de la Métaphysique des Talw. sous forme d'un entretien avec Aristote en rêve, ou plutôt dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil; l'entretien se passe dans le monde également intermédiaire entre le monde intelligible pur et le monde sensible, monde de l'Imaginable (عالم الخيال، عالم الاشباح، عالم المثل المعلقة) ou des «Idées de l'individuel», qui joue un rôle si important dans toute cette théosophie. Cet enseignement est commenté au § 89, et repris ensuite dans le long chap. 1[r] du VII[e] maṣra[c] da la Métaphysique des Muṭ., notamment aux §§ 208-211 de la présente édition. Ces textes explicitent le processus de cette «connaissance orientale» dont les «sources» viennent d'être rappelées. L'explicitation en introduit une notion technique dont l'importance se fait sentir à tous les étages de la doctrine (notamment encore en Physique, la théorie de la «vision» qu'institue la psychologie). La «connaissance orientale» est une «connaissance présentiale» (علم حضوری), qui se pose en contraste avec une connaissance re-présentative (علم صوری) selon le mode péripatéticien. Mais la critique de la théorie péripatéticienne de l'abstraction, de même que la critique tendant au rejet des Formes substantielles, présuppose chez l'auteur son anthropologie philosophique, ou plutôt «théosophique».

Le III[e] mawrid de la Métaphysique des Talw. où est traité ce problème capital, débute par un rappel des variations doctrinales d'Ibn

[42] Dès maintenant observer ici dans les Talw. § 83, l'équivalence instituée entre انشقاق عمود الصبح et ظهور النفس عن البدن. On peut percevoir la consonnance entre «išrāqisme» et manichéisme (motifs de la «Colonne de Gloire» et de l'«Homme parfait», cf. Polotsky, art. Manichaeismus in Pauly-Wissowa, 255).

Sīnā concernant la connaissance et l'unification (ittiḥād, cf. ici § 54). Suhrawardī blâme sans détour Ibn Sīnā de ses mauvais propos contre Porphyre, propos aussi indignes de lui-même que de sa victime. Puis, le § 55 intitulé «Histoire et rêve» nous introduit au milieu des débats intimes et fatigues infinies par lesquelles était passé l'auteur à cause du problème de la Connaissance. Aristote prend la parole; sans doute ne s'exprime-t-il pas en Péripatéticien orthodoxe (mais l'état de rêve l'autorise précisément à apporter à Suhrawardī ce renfort!). «Eveille-toi à toi-même...» Le texte nous relate l'initiation progressive au mode d'une Connaissance qui n'est pas astreinte à l'intermédiaire d'une Forme, d'une «species» (صورة) ; connaissance qui n'est pas le produit d'une abstraction, une re-présentation de l'objet, et qui ne se surajoute pas à l'ipséité (dāt) du sujet connaissant, mais s'identifie à son être même. L'âme, la subjectivité personnelle (anā'iyya)[43] est par essence Vie, Lumière, Conscience de soi (حياة، نور، ظهور، شعور بذاته). Toutes ces désignations sont équivalentes pour nommer l'essence séparée, qu'elle le soit absolument (comme l'Etre nécessaire, les Intelligences angéliques), ou qu'elle ait charge de gouverner un corps (comme les âmes). Une connaissance représentative, c'est-à-dire résultant de l'intermédiaire d'une Forme abstraite, ne fait jamais connaître qu'un universel. Par contre, Suhrawardī aspire à la connaissance intuitive et unitive de l'essence dans sa singularité ontologique absolument vraie. C'est un point décisif de sa doctrine. Une telle connaissance sera désignée comme علم حضوری اتصالی شهودی. Prenons le § 89 qui complète admirablement le § 55 et principalement ici le commentaire de Şahrazūrī[44]. Lorsque l'objet est en face du regard et que tout voile est levé, il vient à l'âme une «illumination présentiale» sur l'objet (حصل للنفس اشراق حضوری علی المبصر). L'âme le connaît alors parce qu'il est lui-même présent en elle (بحضوره عندها) , non pas par l'intermédiaire d'une Forme ou «species» produite à partir de lui ou par lui dans l'âme. Et cette présence consiste en ce que l'âme illumine, «se

---

[43] La forme que l'on rencontre couramment est أنانية. Cependant dans son commentaire de Ḥ.I. Quṭb al-Dīn Şīrāzī cite la forme أناتية d'après un ms. transcrit d'une copie qui avait été lue devant l'auteur. Nous avons adopté la seconde forme, qui répond plus directement au concept.

[44] Pour tout ce qui suit, cf. Nz. 325a - 325b (voir les sigles des mss. infra § III, 1.) Il était impossible de reproduire ici tous ces passages des commentaires.

lève» sur l'objet présent ; ou plutôt elle le rend présent, son épiphanie est la Présence de cette présence. Tel est le mode de connaissance des ارباب الكشف : la «Présence épiphanique» ou «orientale» (الحضور الاشراقي)[45].

Cependant cette puissance de rendre présent (استحضار) est proportionnée à l'état d'esseulement de l'âme, à son abs-traction d'elle-même à l'égard de la Matière (tajarrud). Sa présence à elle-même, la présence à elle-même de ses puissances, la présence à elle-même de toutes les présences présentes à ses puissances, tout cela est proportionné à la Domination que l'âme exerce sur son corps[46], et peut décliner selon les états de l'âme, lumière révélante, jusqu'à l'état d'ombre indécise d'un crépuscule vespéral, abîme de l' «exil occidental». Au sommet de la hiérarchie de l'être, la Lumière des Lumières dont l'esseulement «amatériel» transcende tout esseulement possible; son emprise et sa domination victoriale (تسلط وقهر) absolue lui rendent présente, d'une présence absolue, toute existence. La relation originelle — et originante de toutes les autres — est la relation de la Lumière des Lumières avec le Premier Émané d'elle. Car de l'ipséité même de la Lumière des Lumières effuse cette Lumière que les anciens Perses appelaient «خره» et qui donne préséance aux êtres les uns sur les autres[47]; c'est elle qui ordonne par couples la totalité des êtres de tous les univers, à l'image de la Relation du Premier Amant et du Premier Aimé (قهر ومحبة), présents au «matin» les uns des autres, comme chaque être est présent à l'Ange ou seigneur de son espèce (رب النوع). Par le تسلط اشراق qui est comme l'expression suhrawardienne du «xᵛarənah» awestique, toute la hiérarchie des انوار قاهرة, de degré en degré, illumine de Présence chaque degré inférieur.—L'intuition originelle de Suhrawardī est si prégnante de tous les moments qui la développent ensuite, qu'une fois ressaisie,

---

[45] Nz. 325ª بالجملة حقيقة الادراك راجعة الى الحضور الاشراقي

[46] Ka. 262ᵇ فان الحضور بقدر التسلط والادراك بقدر الحضور

[47] Lith. Teheran p. 372. Les commentateurs Quṭb al-Dīn et Şahrazūrī développent l'allusion de Suhrawardī au xvarənah awestique, en se référant expressément au «livre de Zarathouştra» : نور يسطع من ذات الله تع وبه يرأس الخلق بعضهم على بعض . Cf. ici Muṭ. § 224 et le texte du Partaw-Nāmeh reproduit en note. Le thème est repris encore dans les Hayākil et les Alwāḥ.

tous les thèmes s'offrent dans une séquence rigoureuse... s'il ne fallait nous limiter ici !

Aussi suffira-t-il d'attirer encore simplement l'attention sur le magnifique chap. 1[r] du VII[e] livre de la Métaphysique des Muṭ.. Ici, les expressions consonnantes reviennent avec une fréquence croissante, علم اشراقی حضوری ، مشاهدة اشراقية ، اشراق حضوری : vision qui fait se lever le «matin» de l'objet, qui le fait présence, parce que l'âme voyante (elle-même illuminée par l'Intelligence agente) est elle-même la lumière de ce «matin», sa connaissance de l'objet restant de l'ordre et du type de la connaissance dont elle se connaît elle-même [48]. «Présence orientale» qui à tous les degrés de la hiérarchie de l'être, constitue l'entité séparée de la Matière en Orient des choses et des êtres. Savoir absolu dont la vérité enfin ne dépend plus de l'aspect temporel annexé à l'objet («viendra», «est venu», etc...). Savoir au-présent, la présence constituant la relation même (الاضافة الاشراقية) avec tout le Connu, connu dans cette Présence (العلوم الاشراقية). Et cette relation est si initialement fondatrice de l'être et du connaître, que tous les termes où on veut l'exprimer, se réciproquent: c'est l'Aurore de la Substance, mais aussi la substance même de l'Aurore; la vision de l'essence, mais aussi l'essence de la vision. Il faudra beaucoup de travail au Şayx al-Işrāq pour libérer la voie et instaurer ses thèses fondamentales: négation des Formes substantielles des Péripatéticiens; affirmation de l'être et des prédicats de l'être comme aspects herméneutiques institués par la pensée pure (i[c]tibārāt: le «in quantum», «als») et sans existence ontique [49]; affirmation des Anges seigneurs des Espèces, thèse qui est son grand souci, thèse majeure de son platonisme interprété dans un sentiment mazdéano-manichéen. Mais c'est bien tout cela que signifie pour lui Ḥikmat al-Işrāq: Sagesse dont l'origine transcendante est l'Orient de l'être, dont les moments s'accomplissent comme «matins illuminants» de cet Orient, et dont les dépositaires sont les «Orientaux», par excellence les Sages de l'Iran.

---

[48] Cf. ici la définition de Jorjānī: العلم الحضوری هو حصول العلم بالشیء بدون حصول صورته فی الذهن کعلم زید لنفسه. K. al-Ta'rifāt, le Caire 1306, p. 67

[49] C'est le point culminant et le leit-motive ici du livre III de la Métaphysique des Muṭ., et c'est quelque chose d'aussi différent du réalisme thomiste que du nominalisme et de l'idéalisme (Cf. supra n. 35)

2. L'instauration d'une «philosophie orientale».

Dès lors on ne peut que s'étonner de la tendance qui a en général prévalu, tendance à séparer complètement le propos d'une حكمة الاشراق chez Suhrawardī, de celui d'une حكمة مشرقية antérieurement connue chez Ibn Sīnā. Sans pouvoir en reprendre ici tous les aspects, il nous faut cependant considérer deux conclusions capitales découlant d'un article de Nallino demeuré célèbre[50], et cela en nous appuyant sur le témoignage explicite de Suhrawardī lui-même. A grands traits, nous voudrions dire ceci: Nallino a, certes, tout à fait raison, lorsqu'il montre l'impossibilité de lire «muşriqīya» et la nécessité de lire «maşriqīya»; la première leçon ne reposait sur rien de sérieux. Nous avons de notre côté beaucoup lu Suhrawardī et ses commentateurs; ni chez lui ni chez eux nous n'avons rencontré non plus un seul passage où il fût possible de comprendre un relatif «muşriqī» comme s'appliquant à une Ecole de philosophes. Cependant, il convient d'ajouter ceci: le nom d'agent de la 4e forme «muşriq» s'applique aux Sources de l' اشراق, aux Lumières intelligibles dont «l'illumination se lève» (اشرق على) sur tout ce qui est au-dessous d'elles. Quant aux philosophes eux-mêmes, ils sont désignés alternativement par les termes d' Işrāqīyūn et de Maşriqīyūn (cf. infra). Les raisons de cette libre alternance, les textes formels cités dans le § précédent les font apparaître sans l'ombre d'aucun doute; cette alternance accomplit la transition, immanente à un même concept, de l'Illumination à l'Orient qui en est le moment et le lieu, et aux Sages qui tiennent leur nom d'elle et de lui. Admise cette précision, qui déjà abolit une opposition artificielle, ce point de la discussion de Nallino n'appelle pas de contestation.

Sur un second point, là où il s'agit de délimiter le propos et les restes de l'oeuvre inachevée d'Ibn Sīnā, l'affaire est tout autre. Avoir identifié dans la «Logique» imprimée au Caire [51] la première partie de la حكمة مشرقية d'Ibn Sīnā, est un très heureux résultat. Mais si l'on prétend rejeter d'un côté l'oeuvre suhrawardienne comme «illuminative» et d'un autre côté l'oeuvre avicennienne comme «orientale», comme si l'une n'avait rien à voir avec l'autre, la tournure

---

[50] Filosofia «orientale» od «illuminativa» d'Avicenna? RSO X (1925) pp. 433-467. Nous y reviendrons ailleurs pour une étude détaillée.

[51] Manţiq al-Maşriqīyīn, Le Caire 1328 (1910).

du débat change alors complètement. Nous n'entendons pas décider nous-même ici du propos d'Ibn Sīnā, mais avant tout illustrer celui de Suhrawardī. Nallino inclinait à déceler des contours et un contenu si sobres dans ce qu'aurait été la «philosophie des Orientaux» d'Ibn Sīnā, que le terme «oriental» en devient tout à fait inoffensif. De l'ouvrage inachevé d'Ibn Sīnā il n'y aurait eu, nous dit-on, rien d'ésotérique, aucune initiation mystique à attendre. Et on le souligne, pour affirmer avec d'autant plus de vigueur que la doctrine n'aurait rien eu à voir avec les «extravagances» (stravaganze) d'un Proclos ou d'un Jamblique qui remplissent, en revanche, l'oeuvre de Suhrawardī. Sous la plume d'un savant tel que Nallino, on est peiné de rencontrer cette expression à l'égard de Proclos. Ce n'est pas manquer à sa mémoire que de songer ici aux termes par lesquels Suhrawardī, respectant également l'un et l'autre, reprenait Ibn Sīnā pour la manière dont il s'était exprimé à l'égard de Porphyre (Talw. § 54): ces propos ne sont dignes ni de l'un ni de l'autre. Admettons même que la «philosophie orientale» d'Ibn Sīnā n'eût été que cela. Mais alors précisément est-elle bien une «philosophie orientale?» Car enfin notre problème est et sera de savoir qui a authentiquement voulu et poursuivi une «philosophie orientale». Suhrawardī aurait-il par hasard ignoré le projet d'Ibn Sīnā ? Sinon, s'est-il exprimé à cet égard ? Dans ce cas, il semble que l'on eût dû suspendre tout jugement avant de s'être enquis du sien, car somme toute son jugement à lui, compte davantage que tout ce que nous pouvons dire, nous, modernes interprètes.

Or, Suhrawardī s'est précisément exprimé là-dessus avec toute la clarté désirable, au début de la Logique des Muṭārahāt. Nous avons reproduit ce texte dans le présent volume, en note du prologue des Muṭ., à cause de son importance décisive (cf. ici p. 195). La déclaration vient dans un contexte concernant l'indéfinissabilité des essences simples (contexte derrière lequel se cache en outre la thèse suhrawardienne des Iʿtibārāt ʿaqlīya). Elle est motivée par le rappel de la doctrine d'Ibn Sīnā sur ce point, telle qu'il la formula en certains «Cahiers» subsistant à l'état de fragments. En nous reportant au texte dans lequel Suhrawardī formule à son tour son appréciation concernant ces «Cahiers», nous pouvons dégager le triple enseignement suivant:

1° Suhrawardī avait en main des «Cahiers» décousus, frag-

ments d'un tout inachevé, dont Ibn Sīnā prétendait rattacher aux «Orientaux» la doctrine y contenue.

2° Suhrawardī observe que tout en étant rattachées à l'Orient (maşriq) par leur auteur, les thèses contenues dans ces Cahiers ne sont guère autre chose que des thèses péripatéticiennes, et appartiennent à la philosophie commune, celle des «profanes» [52]. Dans les «dérivations», sans doute Ibn Sīnā a-t-il procédé à sa manière personnelle, mais il n'en résulte pas, par rapport à ses autres livres, une différence avec laquelle il vaille la peine de compter. (Suhrawardī ne dit pas si ces Cahiers contenaient uniquement la Logique, ni s'il connaissait une Physique orientale d'Ibn Sīnā [53], ni si la fin des Işārāt peut être considérée comme l'amorce d'une «Métaphysique orientale.») [54]

3° En conséquence, l'authenticité de l'affiliation à la «Source orientale» n'est nullement établie. Or, c'est cela la grande affaire, la question majeure. Cette base «orientale» est celle qui a été instituée à l'époque des Sages de l'ancienne Perse (les «Xosrawanides»); c'est elle la Sagesse des «initiés». Les Muţ. qui se proposent essentiellement de réformer et de compléter le programme des questions péripatéticiennes, ne la prennent pas directement pour thème, bien que l'on en trouve déjà les thèses parsemées çà et là. Mais la question majeure, cette Source orientale أصل مشرقي, c'est dans le livre حكمة الاشراق qu'on la trouvera.

La revendication est donc bien nette. Il est à peine besoin de souligner encore la connexion dans laquelle s'offrent ici ces deux expressions techniques «işrāq» et «maşriqī», et qui confirme tout ce

---

[52] Bien qu'Ibn Sīnā déclare ne pas s'adresser à eux (al-'āmma) et les renvoie à son K. al-Şifā'. Cf. le texte mis en épigraphe de l'éd. du Caire.

[53] Le ms. Aya Sofia 2403 (14×9; 133 fol., 19 l. claire nasxī, s.d.) présente au fol. 1a comme titre: كتاب الحكمة المشرقية تصنيف الشيخ الرئيس ابى على ابن سينا malheureusement sans que rien dans le texte même ne vienne expliquer expressément ce titre. L'ouvrage contient en une quarantaine de chapitres, portant chacun le titre de «dikr», un examen de tout le contenu habituel de la Physique. L'auteur y cite plusieurs fois le Şifā' (fol. 88a, 102b etc.). Autant que peut nous permettre d'en juger une lecture rapide, il ne semble pas que le contenu doive infirmer l'appréciation portée plus haut par Suhrawardī. La confrontation sera menée en temps et lieu, dans notre exposé en français, sur la base des «Opera physica» de Suhrawardī.

[54] Il aurait eu l'occasion de le dire au § 54 des Talw. à propos du différent d'Ibn Sīnā avec Porphyre.

que nous avons antérieurement essayé de formuler. Ibn Sīnā a sans doute voulu esquisser une «philosophie orientale», mais il n'en possédait ni n'en atteignit la «Source». Dans la perspective suhrawardienne, ses Cahiers signifient donc une entreprise infondée et, en tout cas, manquée [55]. Suhrawardī en tire la conséquence dans cet avertissement: si on veut être initié à cette «philosophie orientale», après le travail dialectique nécessaire pour débarrasser la théologie-théosophique de l'encombrement dû aux discussions des Péripatéticiens et des Mutakallimīn, que l'on s'adresse donc à celui qui en possède la Source et qui est le vrai continuateur de ceux qui l'ont instaurée, le continuateur des Sages de l'ancien Iran ou «Xosrawanides». — Auteur et commentateurs nous ont montré (cf. § précédent) la connexion qu'ils instituaient entre Source orientale et Sages orientaux. Tel est leur témoignage direct. Nous ne croyons pas que l'on puisse savoir mieux qu'eux ce qu'il convient d'entendre par «philosophie orientale».

Détail assez piquant qui montre ce à quoi nous sommes tous exposés, par manque d'éditions facilement accessibles: c'est, entre autres, un texte de Mollā Ṣadrā qui mit Nallino sur la voie pour son identification de la «Logique des Orientaux». Dans une de ses Gloses sur Ḥ.I. (2e partie, 2e Maqāla), Mollā Ṣadrā cite le passage de la Logique des Muṭ. (donné ici en note p. 195), mais il arrête sa citation aux mots figurant à la l. 15 de notre note (ترسم ولا تحد) [56]. Il suffisait donc de se reporter au passage cité de la Logique des Muṭ. pour y trouver la suite du contexte tel qu'il est reproduit dans notre note, et en retirer un enseignement d'une singuli-

---

[55] Ce qui ne gêne nullement le respect que Suhrawardī professe en général pour Ibn Sīnā, ni ne diminue sa dette à l'égard du vieux maître pour une proportion notable de la partie dialectiqne et théorétique de sa propre philosophie. Mais s'il a rencontré Ibn Sīnā sur la voie dc la Sagesse «orientale», c'est ailleurs que s'est produite la rencontre. Dans le prologue de l' «Exil occidental» Suhrawardī rappelle l'histoire de Salamān et Absāl, écrite par l'auteur de Ḥayy ibn Yaqẓān (cf. notre 2d volume). C'est là que s'institue entre eux le rapport positif, et à l'occasion de ces «romans d'initiation» il convient d'évoquer, à propos d' Ibn Sīnā non moins que de Suhrawardī, les points de contact avec la gnose ismaélienne encore mal discernables, faute de documents accessibles (cf. supra n. 33).

[56] Lith. Teheran p. 61, dans la marge au bas de la page. Mollā Ṣadrā avait lui-même sous la main lesdits «Cahiers» d'Ibn Sīnā, et fait quelques réserves sur le point en discussion.

ère et décisive valeur sur la conscience que l'auteur de حكمة الاشراق avait de celle-ci par rapport à la حكمة مشرقية d'Ibn Sīnā.

Cette haute conscience stimulée par la difficulté de la mission qu'il se donne, l'auteur n'hésite pas à la proclamer avec une intrépidité ignorant toute fausse modestie. Outre celles parsemées dans le présent volume (Muṭ., prologue pp. 194-195, §§ 111, 144 etc.), les déclarations directes ne manquent pas. En voici une, par exemple, extraite de la «R. Kalimat al-Taṣawwuf» (Ragip 1480, fol. 207ᵇ):
وكان فى الفرس امة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكما فضلاء غير مشبهة المجوس ، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التى يشهد بها ذوق افلاطون ومن قبله فى الكتاب المسمى بحكمة الاشراق، وما سبقت الى مثله ! [56a]

Il s'en faut que ce soit le seul passage (cf. prologue de H.I.) où Suhrawardī prenne la précaution — tant il est vrai que l'on serait tenté de confondre! — de mettre à part chez les anciens Perses une communauté d'Elus toute différente des «Mazdéens»[57]. C'est à elle qu'appartenaient Zarathouştra et les Rois-prêtres Kay-Xosraw, Feridūn etc... et c'est leur sagesse qu'il ressuscite. La confraternité de Platon et de Zarathouştra est d'après tous ces textes un dogme fondamental[58]. Conformément à cela, Mollā Ṣadrā parmi ses multiples citations des œuvres de Suhrawardī, introduira, par exemple, un passage des Muṭ. en appelant notre şayx[59]:
شيخ اتباع المشرقيين المحي رسوم حكماء الفرس فى قواعد النور والظلمة.

Et voici une déclaration de Suhrawardī, d'une portée encore plus générale [60]: واودعنا علم الحقيقة كتابنا المسمى بحكمة الاشراق أحيينا فيه الحكمة العتيقة التى ما زالت ائمة هند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان الى افلاطون يدورون عليها ويستخرجون عنها حكمتهم وهى الخميرة الأزلية.

[56a] «Wa mā subiqtu ilā miṯlihi !»

[57] Cf. par ex. le texte cité ici en note p. 112. «Parmi leurs mythes, il y a ce que raconte certain des Orientaux : que les Ténèbres firent captive la Lumière...» (Le texte appartient à la fin de la Psychologie, dans la Physique des Muṭ.). Deux lignes plus haut, l'auteur avait eu la prudence de bien mettre à l'écart «l'hérésie de Mānī» ! Aucune précaution n'était à négliger pour dérouter le profane dans les mains de qui pouvait tomber le livre.

[58] Cf. notre étude citée supra n. 4, pp. 11 sq. Pour toute la tradition qui s'y associe, cf. infra § II, 3. On peut constater combien cette conviction dogmatique va au-devant des résultats de recherches historiques récentes (Goetze, W. Jaeger, Reitzenstein, H. H. Schaeder).

[59] K. al-Asfār al-arba'a, Teheran 1282, p. 583, l. 25

[60] Muṭārahāt, Physique livre VI, av.-dern. chap.. Cf. «Opera physica».

C'est précisément sur cette évocation de la transmission du «Levain éternel»[61] que nous voyons se clore les Muṭ.. Dans un des §§ les plus captivants du livre (ici le § 223), le ṣayx schématise le processus «historique» de cette transmission, fixant pour chaque figure, pour chaque Ecole, leur vocation et leur degré de parenté spirituelle avec lui-même qui assume, sans peur, l'héritage de leur haute Sagesse. Il exclut toute idée de conflit entre les Grecs — leurs anciens Sages — et les Orientaux, tous gardiens du même Logos (Kalima). L'«Ordre des Iṣrāqīyūn» résulterait de la conjonction du «levain» des anciens Perses et du «levain» issu des Pythagoriciens, Hermès, le père des Sages, trônant à l'origine de tous. Le moins significatif n'est certes pas la fonction attribuée aux Soufis de l'Islam dans cette transmission: d'une part Dū'l-Nūn Miṣrī et Abū Sahl Tustarī transmettent le levain platonico-pythagoricien; d'autre part Bisṭāmī, Ḥallāj, Xarraqānī, transmettent le levain des «Pahlawis», les anciens Sages Perses [62]. Le secret de l'établissement de cet «isnād»? Nous ne sommes pas encore en mesure de l'expliquer ici.

Mais si nous l'associons aux indications que nous avons recueillies dans le § précédent, nous comprenons dans quelle mesure Suhrawardī peut être appelé «fondateur», instaurateur et «ré-instaurateur». Réinstauration, revivification, toute son œuvre veut l'être, et telle ses disciples la jugent. Instauration aussi pourtant, car il s'agissait de faire face à une situation spirituelle confuse, sans aide efficace à espérer (cf. l'aveu pathétique au § 225 des Muṭ.), et de réussir une architectonique immense. Mais plus encore: pour interpréter fidèlement la doctrine, il ne faut jamais oublier que son fondement et gage de vérité n'est pas le plus ou moins

---

[61] Une «Revivification», une «Résurrection», tels sont bien toujours le sens et la portée que les commentateurs donnent à l'oeuvre de Suhrawardī: Quṭb al-Dīn Ṣīrāzī dans le prologue à Ḥ. I. (Lith. Teheran p. 18), Ṣahrazūrī dans son prologue à ce même livre et dans la biographie qu'il consacre au Ṣayx.

[62] Pour compléter l'allusion faite supra n. 58 (relations entre l'Académie de Platon et la Perse zoroastrienne) il est non moins instructif d'observer comment dans le schéma où il fait apparaître la transmission de la «théosophie» éternelle, Suhrawardī conçoit le rôle «historique» du soufisme. Le vieux pionnier Tholuck, à ses débuts, exprimait une conception tout à fait semblable en plaçant le soufisme dans la lignée des Mages. Cette théorie de l'origine «magienne» (abandonnée ensuite par Tholuck, à l'encontre de Suhrawardī) a été rappelée récemment par A. J. Arberry, op. cit. p. 17.

grand degré d'ingéniosité et de ressource dans la combinaison de thèmes «théosophiques» très divers, quand même il y aurait réductibilité à un dénominateur commun ou à une inspiration dominante telle que «platonisme d'inspiration manichéenne». Non, la base reste la «muşāhada», la découverte personnellement atteinte dans l'extase de l'âme (kaşf), l'observation personnelle des choses spirituelles (raṣad rūḥānī, Muṭ. § 144; Ḥ. I. 2e p. passim), aussi pertinente que celle des choses physiques. C'est parce qu'il la possède lui-même que Suhrawardī parle avec autorité; mais il ne cesse d'y convier son disciple, faute de quoi tout le reste serait vain: celui-ci ne ferait que suivre servilement l'opinion d'un nouveau maître (taqlīd), sa connaissance resterait aussi purement théorique que celle des dialecticiens de toutes les Ecoles[63]. Appel à l'expérimentation personnelle de l' «istiṣrāq», du «ḥaqq al-yaqīn», qui est la part très large du soufisme (car «il ne suffit pas de lire des livres», cf. Muṭ. § 111), mais en même temps sous réserve d'avoir comme guide le «qayyim al-Kitāb», «ustād muta'allih» (Muṭ. § 216, et passim): idée d'une légitimation de l'investiture théosophale, quelque chose comme une discipline de l'arcane qui n'est pas sans rappeler, extérieurement au moins, celle de la gnose ismaélienne[64]. Il reste encore baucoup à faire pour pénétrer toutes les intentions du maître des Işrāqīyūn!

3. La Tradition «orientale».

Esquisser cette tradition «işrāqī» telle qu'elle se présente à la conscience de son Revivificateur et telle que l'ont héritée de lui ses continuateurs, ce sera donc parcourir les moments de la vie

---

[63] Ce contre quoi il ne cesse de le mettre en garde avec véhémence: Talw. p. 121, l. 1; Muṭ. §§ 177, 208 (début).

[64] L'allégorèse morale dans laquelle se réfugient parfois les commentateurs, nous semble loin, avons-nous dit, d'épuiser les intentions de Suhrawardī. Dans le dernier § des Talw. Ibn Kammūna ne discerne rien de spécial. Pourtant, il nous semble difficile, par ex., que p.120, l. 7-8, la mention de l'appel des «orphelins» des «solitaires» (yatāmā) suivie immédiatement de la mention du «qayyim», soit un pur hasard de lexique (cf. ce terme dans la gnose şī'ite, P. Kraus, art. cit. infra n. 105, p. 89). A plus forte raison pour les Rasā'il romancés. Sur l'Occident salué comme l'«Orphelin» et sur le Matin illuminant, cf. encore Nāşir-é Xosraw, Xᵛān al-Ixwān, éd. Yahya el-Khachab, Le Caire 1940, doxologie du début. Sur le soleil se levant à l'occident (supra p. XXXI), cf. encore Ummu'l-Kitāb, éd. W. Ivanow, Der Islam, 1936, p. 345.

spéculative et religieuse de l'Iran, en analyser la puissance d'intégration et de rayonnement. Certes, toutes les découvertes de la recherche historique viendront à notre aide, mais il n'est pas certain que sur ses résultats, sur les certitudes auxquelles elle s'est pour le moment arrêtée, il soit possible sans plus d'amorcer le schéma qui préside à la synthèse suhrawardienne, comme moment essentiel de cette tradition. Si l'on part, je suppose, d'une certaine idée de la Religion mazdéenne, telle que la formule telle ou telle école philologique, il n'y aura jamais aucune raison d'aboutir aux Išrāqīyūn: toute filiation se verra contestée et illégitimable. Mais peut-être pour notre objet, y a-t-il une autre thématisation possible que celle d'une recherche tendant à isoler d'abord les éléments pour «reconstruire» ensuite et déduire la genèse d'une «évolution». Nous ne trouverons jamais «ce qui» explique une telle oeuvre. Si au contraire nous la prenons comme point de départ vers «ce dont» elle vient, aussi bien que vers «ce à quoi» elle tend, peut-être alors tout «ce que» cette oeuvre explique et veut expliquer s'éclairera-t-il d'une façon nouvelle. On ne fait qu'indiquer ainsi une question préalable de méthode (essentiellement une phénoménologie plutôt qu'une histoire); si l'on reste indécis sur elle, des textes tels que ceux de la tradition parsie ou «semi-parsie» tardive (cf. infra), ne prendront jamais leur pleine signifiance.

Suhrawardī affirme qu'il veut ressusciter la sagesse des anciens Perses. Quels dogmes authentiques en atteste-t-il ? Comment les a-t-il lus ou entendus ? De qui les tenait-il ? Quelle modification fonctionnelle reçoivent-ils en entrant dans sa synthèse? Ces questions préesquissent déjà l'essentiel. Il faudra toujours tenir compte de la masse de documents disparus, des bibliothèques incendiées au cours des invasions et des guerres. Tenir compte qu'il est une source d'information et de formation dont la trace échappe aux recherches: les conversations, les entretiens confidentiels. On sait la part considérable de tout cela dans l'élaboration des systèmes philosophiques en Occident même, y compris au XIX^{e} siècle. Ceci dit, nous voyons s'esquisser nettement dans le 6^{e} maṣra^{c} de la Métaphysique des Muṭ. (chap. VIII-X, notamment le § 190) la clef de voûte du système: l'interprétation angélologique[65] des

[65] La correspondance lexicologique (réserve faite des degrés hiérarchiques) est attestée par toute la tradition išrāqī, de Suhrawardī à Mollā Ṣadrā en passant par les commentateurs : ملائكة = انوار قاهرة = ارباب الانواع = عقول.

Idées platoniciennes, qui dominera ensuite toute la 2de partie de Ḥ.I. . S'originant à la même source (cf. supra § II, 1 in fine), se développe la notion de «xᵛarənah», ici la puissance de lumière hiératique qui ordonne et cohère toute la hiérarchie de l'être (Muṭ. § 224; Ḥ.I. 2de partie; cf. encore Hayākil et Alwāḥ)[66]. Au total, il y a peut-être dans toute l'oeuvre de Suhrawardī moins de «matériel» provenant de l'ancienne théologie perse, que l'on n'en peut recueillir chez un Masʿūdī et chez d'autres. Mais le sens propre en est que pour lui il ne s'agit nullement de collectionner ou de communiquer des «renseignements»; il s'agit d'ordonner des éléments théologiques dans l'édifice d'une pensée soutenue par toute sa foi.

Il a été fait allusion plus haut à certaines références manichéennes précises. La consonnance est encore plus frappante, lorsque l'auteur s'abandonne à la libre improvisation d'un hymne, nommément dans ce «Livre d'Heures» qui est l'expression liturgique de l'Išrāq. Dans les اوراد الاستبصار qu'on lira ici dans le كتاب الواردات (à la fin de notre 2d vol. des Op. metaph.), ne croirait-on pas entendre un hymne manichéen dans ce verset repris en refrain: ارفع ذكر النور، وانصر اهل النور، وارشد النور الى النور! . L'inspiration de cette

---

Cependant, il importe de nuancer en pareil cas l'usage des mots «ange» et «archange». Ce n'est pas sans raison que l'on a fait des objections (v. g. J. Hertel) contre l'emploi de ces termes pour le lexique de l'Awesta et ce qui en dérive. Ici comme là, le statut ontologique connoté par ces termes est éminemment supérieur à celui qui est reconnu aux anges bibliques (des deux Testaments) ou qorʾāniques. Cela dit, il semble que ce soient encore, en français du moins, les meilleurs mots pour suggérer l'essence et l'aspect de ces hypostases célestes.

66 Une contribution de première importance à l'histoire de la notion de «farrah» (aw. xᵛarənah) vient d'être donnée par H. W. Bailey, Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books, Oxford 1943 (les 2 premiers chap. pp. 1-51). Nous nous inclinons devant la sûreté philologique de l'auteur, sa maîtrise bien connue dans le domaine du pehlewi et des langues connexes, Mais, nous devons l'avouer, la thématisation que lui impose une conception évolutive et génétique de l'explication historique, nous gêne pour nous rallier à certaines de ses conclusions: en particulier, au point de départ, la réduction à un commun dénominateur - le plus pauvre en contenu possible - d'un concept théologique par ailleurs si riche qu'il est à peine traduisible et que les contours n'en sont pas encore définissables, nous semble provenir d'une présupposition plutôt inverse de celle qu'exigerait la compréhension théologique d'un objet théologique. On peut récuser notre exigence, nous le savons; en tout cas, elle ne diminue en rien la haute valeur que nous attachons au livre de M. Bailey.

forme liturgique se conjugue avec la prédilection que témoigne Suhrawardī à citer l'Evangile de Jean (notamment dans les Alwāḥ et les Hayākil) en accord avec une interprétation gnostique des hypostases,[67] et avec le sentiment d'une mystagogie dont Hermès est salué comme le prophète et le hiérophante (rapprocher ici Talw. § 83, Muṭ. §§ 193, 223). Sans aucun doute, Gnose, hermétisme, manichéisme représentent-ils une herméneutique dont la médiation est nécessaire pour assurer la transition du passé zoroastrien au présent de l'instauration suhrawardienne (à la «présence» de l'Işrāq). Ce n'est nullement un motif pour récuser la signifiance qui ici tend à faire de l'Awesta comme l' «Ancien Testament» d'une religion sans dénomination confessionnelle historique définie[68], puisqu'aussi bien on retrouve jusqu'en Occident des mouvements parallèles invoquant les mêmes sources, et qu'une fois les textes

---

[67] Cf. encore Kalimat al-taṣawwuf : خسرت النصارى حين قالت لله ابن ، بل كان فى صحيفتهم الأب بمعنى المبدع وهو واجب الوجود ، وروح القدس عرفته ، والكلمة هو الابن لروح القدس على معنى النسب لا كما قالوا على ما عرفت . (Ragip 1480 fol. 207a)

[68] Le phénomène religieux que l'on essaie de désigner ainsi, est encore à peine précisé, comme tel, à l'horizon de la science des religions. En songeant, par exemple, au livre captivant de H. S. Nyberg (Die Religionen des alten Irans, deutsch v. H. H. Schaeder, Leipzig 1938) nous nous posons ces simples questions: pourquoi les intentions et les raisons qui dans les milieux successifs évoqués plus haut, y compris chez les Işrāqīyūn, ont conféré à la personne de Zarathouştra sa pleine signifiance de prophète et d'initiateur, seraient-elles à juger comme des élucubrations, combinaisons, jongleries? En les prenant au sérieux pour les «comprendre», nous condamnons-nous à faire du roman? En revanche, devrions-nous pour faire de la science, nous forcer à prendre un type de religion tel que le chamanisme, et y rapporter le zoroastrisme comme s'il n'en était qu'un cas particulier, tandis que le lecteur aspirerait à connnaître les présuppositions philosophiques secrètes nous imposant cette typologie? Cf. les remarques fondamentales de G. Dumézil in RHR, mars-juin 1941, pp. 206-214. Nous acceptons, bien entendu, qu'il y ait une signification mystagogique sous-jacente à un grand nombre de termes awestiques. Mais, pour la faire éclore, plutôt que de recourir à des comparaisons rapportées du dehors et attribuées après coup à l'Iran, nous pensons qu'il vaut mieux s'en rapporter soi-même à des témoignages ou documents, même tardifs, dont les auteurs se situent du moins, par leur foi même, dans une lignée du prophète de l'Iran. Ces problèmes, que nous ne pouvions pas ne pas soulever au passage dans le présent §, sont d'une extrême gravité; ils décident si se propose ou non un certain «objet» religieux. Dans la tâche que nous essayons de formuler, nous croyons être en parfait accord avec les excellents principes généraux qu'énonçait H. C. Puech (à propos de la recherche des sources de Novalis) in RHR, juillet-août 1941, p. 87.

publiés, il faudra tout de même bien s'interroger sur ce parallélisme. De quelle élaboration philosophique certaines données awestiques étaient-elles susceptibles, une fois traitées par des penseurs en contact avec la dialectique grecque? Une réponse précise à ce problème n'est peut-être plus à espérer que de l'étude de la littérature pehlewie du IX[e] siècle[69]: le Dēnkart, les livres de Manuşçihr et de son frère, etc. Et même dans l'état actuel des travaux, il n'est encore permis que de poser ce problème, surtout si on l'institue comme problème de phénoménologie religieuse. Mais, si nous procédons de la synthèse suhrawardienne vers «ce dont» elle vient et qu'elle fait éclore «à son «présent», ce nous semble être le seul moyen d'en cohérer les éléments dans leur intersignifiance.

En revanche, la séquence de la tradition işrāqī depuis Suhrawardī (ou «a parte post»), offre plus de prise à une investigation historique positive. Elle nous conduit jusqu'à l'éclosion de l'oeuvre de Mollā Şadrā Şīrāzī (ob. 1050/1640), la plus imposante de toutes les oeuvres qui aient dû leur inspiration dominante à Suhrawardī, et dont l'édition critique, malgré ses proportions monumentales, devra bien être entreprise un jour, si l'on veut fonder sur des bases sûres l'histoire de la pensée spéculative en Iran. Ce fut à Mīr Dāmād (ob. 1040/1630) et à Bahā'al-Dīn ʿAmilī (ob. 1030 /1621), les deux grands maîtres de l'Isfahan ṣafawide, que Mollā Şadrā dut sa formation: à son tour, celui-ci eut des disciples et des commentateurs qui prolongent jusqu'à nos jours la tradition işrāqī[70]. Mollā Şadrā commente Suhrawardī, et l'ensemble de son oeuvre incorpore les thèmes issus de plusieurs siècles de spéculation. Mais de Şīrāz, dont lui-même était originaire, nous voyons surgir vers la même époque toute une école autour d'un grand-prêtre zoroastrien, qui émigre ensuite dans l'Inde du Nord-Ouest, et autour de laquelle éclôt, ou en tout cas se propage, une littérature théologique dont le contenu nous reporte au programme formulé et développé par Suhrawardī lui-même, avec ceci en plus que nous voyons, cette fois, des Parsis retrouver en lui leur propre bien. Cette connexion qui réunit sous l'inspiration suhrawardienne l'imâmisme spéculatif et un groupe parsi des temps

---

[69] Fort bien vu par H.W. Bailey, op. cit. p. 117 sq.

[70] Mollā Hādī Sabzawārī est mort en 1295/1878. Cf. E. G. Browne, A Literary History of Persia, IV 436-437. De nos jours, il y a encore une chaire Mollā Şadrā à la Faculté de Théologie de Teheran (récemment séparée de l'Université).

modernes est restée autant dire inobservée jusqu'ici. C'est sur elle que nous voulons clore cette esquisse, car elle délimite le cycle du programme que nous nous sommes tracé.

Au premier rang des continuateurs de Suhrawardī, il convient de mettre Şams al-Dīn Şahrazūrī [71], le commentateur dont, semble-t-il, se sont étroitement inspirés Ibn Kammūna et Qoṭb al-Dīn Şīrāzī [72]. Parmi ceux qui viennent ensuite, Jalāl al-Dīn Dawwānī (ob. 907/1501), converti au şīʿisme à la suite d'un songe, fut peut-être l'un des plus actifs. Il eut un antagoniste dans un penseur non moins doué, Ġiyāṯ al-Dīn Manşūr b. M. al-Ḥusaynī Şīrāzī (ob. 949/1542), işrāqī lui aussi (cf. son commentaire des Hayākil), mais qui ne perdit pas une occasion de chercher quelque chicane à Dawwānī [73]. Wadūd Tabrīzī, le commentateur des Alwāḥ ʿImādīya (rédigé en 930-932 H.), a produit un travail précieux et très personnel [74]. On a signalé plus haut l'influence işrāqī sur un penseur tel qu'al-Abharī (ob. 663/1265)[75]. Il sera intéressant de mieux analyser le degré de cette influence chez Nāşir al-Dīn Ṭūsī (ob. 672/

---

[71] Brock. Suppl. I, 850-851. On sait fort peu de choses sur sa vie. Dans le texte publié par Cl. Cahen, art. cit. p. 150, il est question d'un disciple de Suhrawardī, Şams al-Dīn, qui, semble-t-il, aurait partagé le sort ou la captivité de son maître. Quant à Şams al-Dīn Şahrazūrī, il vivait encore en 687 H (cf. infra § III, 1). On ne peut affirmer qu'il ait été en contact personnel avec Suhrawardī; non seulement les dates font difficulté (à moins de lui supposer la longévité d'un ʿAṭṭār), mais ses hésitations mêmes dans sa biographie du şayx (v.g. sur l'année de la mort) semblent l'exclure. Mais il fut probablement en contact avec des disciples immédiats, et son adhésion fut d'autant plus profonde qu'elle résulta d'une conversion spirituelle, succédant à une attitude plutôt malveillante (cf. Spies, op. cit. p. 94).

[72] Sur cette question, cf. infra § III, 1.— On a provisoirement laissé de côté ici le cas de Faxr al-Dīn Rāzī (ob. 606/1209) et de ses «Mabāḥiṯ maşriqīya». Cet éminent personnage ne semble pas avoir mérité les éloges des Işrāqīyūn. Outre les termes assez durs dans lesquels Suhrawardī se serait exprimé sur son compte (Spies, ibid. p. 100-101), Şahrazūrī dans son Histoire des Philosophes (trad. persane Ziya al-Din Dorri, Teheran 1316, 2e partie, pp. 147-148) déclare qu'il fut incapable de pénétrer les «rumūz», impuissant à passer au sens «ésotérique» (bāṭin), bref impuissant à devenir un ḥakīm mota'allih.

[73] C'est un héritage passé du père au fils. L'un et l'autre s'en sont pris à Dawwānī tantôt à propos des commentaires sur Suhrawardī, tantôt à propos des gloses sur Nāşir al-Dīn Ṭūsī. Cf. Brock. II, 217 et 414 (Suppl. 306 et 593).

[74] Cf. supra n. 30

[75] Cf. supra n. 29

1274) [76]. On voudrait en effet avant d'aborder l'Isfahan de Mollā Ṣadrā, pouvoir mieux suivre l'élaboration de la dogmatique ṣīᶜite, ne serait-ce que pour mieux mesurer le rapport —et la distance— entre la théologie ṣafawide et les formes de la théologie ṣīᶜite primitive, et mieux comprendre plus tard l'éclosion de l'école «ṣayxī» de Ṣayx Aḥmad al-Aḥsā'ī (ob. 1242/1827). Il semble bien qu'un théologien comme Moḥ. b. Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī eût déjà antérieurement, une part assez notable dans la conjonction d'idées ṣīᶜites et d'idées išrāqī, préludant à l'inspiration de Mollā Ṣadrā. Ṣayx Aḥmad al-Aḥsā'ī remarque en effet, en commentant un passage relatif à «al-ᶜAql al-awwal» chez Mollā Ṣadrā [77] :

وكذلك كلام ابن أبي جمهور في المجلى نقلا عن الاشراقيين راضيا به ونافيا لما خالفه .

Pour retrouver toutes les traces des Išrāqīyūn, il faudra procéder à un dépouillement méthodique. Dans l'école d'Ibn ᶜArabī on obtiendra probablement de précieux résultats et des rappels significatifs. ᶜAbd al-Razzāq Qāšānī (ob. ca. 730/1330), dans son commentaire des «Fuṣūs al-Ḥikam» d'Ibn ᶜArabī, commente ainsi le sens ésotérique de l'existence de Seth le prophète [78] :

ولما كان مقامه أنزل من مقام الوالد وكان قاصرا عن مرتبة أحدية الجمع الذى لأبيه ، لم يثبت المعاد الروحانى ، لان القلب من حيث ما فيه سنخ النفس لا يتجرد بالكلية عن التعلق البدنى ، وان تجرد عن الحلول فيه لا يتجرد عن العلاقة بالكلية الا من حيث انه روح وفى مرتبته ، ولهذا كان اول من أثبت التناسخ وقال بالمعاد الجسمانى ، وانتسب اليه الاشراقيون ، وهو الذى يسمونه بلسانهم « اغاثاذيمون » صاحب الشريعة والناموس وأنذر وحذر عن الانحطاط عن مرتبة الانسان الى درجات الحيوانات العجم ...

---

[76] Fort bien observé par Mollā Ṣadrā dans son commentaire sur al-Abharī. Cf. à propos de l'angélologie et de la procession des Intelligences, ce que Nāṣir al-Dīn Ṭūsī doit à Suhrawardī, selon Mollā Ṣadrā: شرح الهداية. Teheran 1313, pp. 366-367.

[77] Comment. du كتاب المشاعر de Mollā Ṣadrā. Tabriz 1278, p. 3. Cf. Brock. II 200 et Suppl. II 272. L'ouvrage cité d'Ibn Abī Jumhūr fut terminé en Jum. II 895/Mai 1490 (à peine une dizaine d'années avant l'avènement de Šāh Ismaᶜīl.)

[78] Ed. du Caire, 1321, pp. 43-44. Une série d'identifications des plus intéressantes se trouve évoquée par l'ascendance ainsi prêtée aux Išrāqīyūn. Ici Seth est identifié avec Agathodémon, considéré comme leur initiateur et leur prophète. Mais chez certains Gnostiques (les Séthiens) Seth était identifié avec Christ, de même qu'il fut aussi identifié avec Zarathouštra, précisément parce que Zarathouštra l'était également avec le Sauveur à venir, le «Saošyant» rénovateur du monde. Cf. Bousset, art. Gnostiker in Realenc. Pauly-Wissowa § 6 ; et Bidez et Cumont, Les Mages hellénisés, II p. 128.

Par une telle enquête on aboutira à graduer plus finement la nuance qui distingue l' «işrāqisme» d'un Suhrawardī de celui d'un Mollā Ṣadrā. Nous avons indiqué que le coeur de la doctrine de Suhrawardī, la thèse dont dépend toute l'architectonique de son système aussi bien que sa sotériologie, c'est son interprétation angélologique des Idées platoniciennes. Elle est complexe; elle présuppose et développe des articulations multiples que nous analyserons ailleurs. C'est elle en tout cas qu'il considère comme le bien le plus précieux de la théosophie des anciens Perses, et c'est sa sauvegarde qui impose toutes les décisions de son ontologie: thèse de l'instauration originelle des quiddités (non pas de l'existence), thèse des aspects herméneutiques institués par la pensée (iʿtibārāt) etc... Si Mollā Ṣadrā conserve et renforce même la position majeure, il y a entre lui et Suhrawardī plus d'une altération du ton dans ces problèmes de l'ontologie générale, certaines modulations ayant précisément assuré la transition.

C'est ainsi que sur le point central de la doctrine nous trouvons une transition admirablement instructive dans un traité anonyme sur les Idées platoniciennes (apparemment du VIII[e] s. H.)[79]. L'intitulation de ce traité pourrait tromper complètement l'attente de quiconque s'y fiant, espèrerait y trouver la traduction d'un texte grec ancien. Il n'est pas besoin de le feuilleter très longtemps pour s'apercevoir que ce n'est pas de traduction qu'il s'agit. En revanche, il ne causera aucune déception au chercheur qui l'aborde, préoccupé des thèses suhrawardiennes; c'est un rapport admirablement détaillé, une discussion comparative d'un puissant intérêt. Sans entrer ici dans le détail de la position personnelle de l'auteur anonyme, on tient à appeler nommément

---

[79] Le titre complet est: رسالة فی المثل العقلیة الافلاطونیة والمثل الخیالیة. Le ms. Aya Sofia 2455 (invisible actuellement) est daté de 740 H. Dans le majm. Aya Sofia 2467 (fol. 198[b] - 269[b]) la copie est datée de 863 H. (sur ce majm. cf. M. Plessner, Islamica 1931, p. 526 sq.). P. Kraus a appelé récemment l'attention sur ce traité (Plotin chez les Arabes, BIE XXIII, 1941, p. 279) et signalé plusieurs mss. du Caire. L'indication d'un nom d'auteur dans le ms. Taymūr majm. 292, paraît extrêmement douteuse. Il convient de mentionner encore à Istanbul le ms. Laleli 2493 (22×16, 107 fol.) non daté, vraisemblablement du XI[e] s. H. 1° : fol. 1[a] -39[b], gloses de M. b. A. al-Xafrī sur les Ilāhiyāt du comment. du Tajrīd (de Nāṣir al-Dīn Ṭūsī) par Qūşjī (15×7; 25 l., taʿlīq). 2° : fol. 41[a] - 107[a], le traité sur les Idées platoniciennes (15, 5 × 8; 19 l., nasxī). L'auteur cite Şahrazūrī, Faxr Rāzī, Ibn ʿArabī, Ibn Sīnā et Suhrawardī y sont longuement analysés.

l'attention sur la difficulté générale qu'il signale dans la position du Ṣayx al-Išrāq, parce que plus tard Mollā Ṣadrā, à son tour, se trouvera aux prises avec les difficultés qui en découlent, et en aura fort bien conscience [80]. Devant la position de Suhrawardī (définie tout au long de H.I. II, 2, et dans le présent volume plus particulièrement Muṭ. §§ 190 et sq.), on peut se demander en fin de compte quelle sorte de participation ontologique intervient réellement entre l'hypostase céleste qui est l'Ange de l'Espèce, et les individus composant l'existence matérielle ou terrestre de cette Espèce, bref quelle raison ontologique fonde leur droit à une communauté dans la «dénomination» elle-même. Sans aucun doute, poser cette question c'est déjà attenter au «platonisme» tel que le comprend Suhrawardī. Néanmoins, en la posant, nous nous rendrons attentifs au «paradoxe» que développe l'auteur de la Risāla:

... وهذا الرأى يرجع فى الحقيقة الى القول بنفى وجود المثل ، فانه تأويل لقول مثبتيها بما يطابق اصول نفاتها ، والنفاة يقولون ايضا بوجودها بهذا المعنى ، فانهم انما ينفون وجودها بالمعنى المشهور وهو ان يقوم المعانى المتكثرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات العقلية . فجميع الحكماء من المشائين والاشراقيين < اجتمعوا على > ان نسبة المفعول الى الفاعل كنسبة الصورة ـ التى ترى فى المرآة ـ الى صاحبها ، وهو توجه كالمركب من مذهبى المثبتين والنفاة، وعند التحقيق هو قول بنفى وجود المثل ... (AS 2457, fol. 205[b])

Il y a, certes, une difficulté. Elle est inhérente au «ta'wīl» de la théorie des Idées, si la présupposition ontologique «littérale» de celle-ci est autre que celle dont Suhrawardī veut précisément la résurrection (et il aurait une réponse toute prête, v. g. Muṭ. § 193). Nos prolégomènes ne peuvent que signaler ce point critique. En tout cas un philosophe n'aura qu'à se réjouir: car c'est la conscience de ses difficultés, et partant de son inachèvement, jointe à l'assurance de sa vérité première et ultime, qui maintient vivante une doctrine.

La situation se complique encore du fait que le problème des Idées platoniciennes se double d'un autre: le terme de «muṯul» (sg. miṯāl) est encore employé pour la désignation du monde intermédiaire entre le monde intelligible pur et le monde sensible: ce monde de l'Imaginable (ʿālam al-aṣbāḥ etc.), monde des Idées

[80] Cf. son excellent examen des différentes positions et l'exposé de la sienne propre, in كتاب الشواهد الربوبية Teheran 1289, pp. 107-124.

de l'individuel, de l'étendue non-sensible, que la religion positive appelle «ᶜālam al-barzax» [81]. L'auteur de notre Risāla témoigne que Suhrawardī est bien le premier parmi les philosophes, à avoir professé expressément l'existence de ce Monde[82]. Il est arrivé malheureusement que certains mystiques postérieurs confondissent ce «Monde des Schémas» avec le Monde des «Idées platoniciennes»[83]. Chez Suhrawardī et tous les Išrāqīyūn l'ordonnance des trois Mondes est rigoureuse, correspondant aux trois ordres de l'Intelligible, de l'Imaginable et du Sensible. C'est dans Ḥ.I. 2ᵉ p. (traités 4 et 5) que Suhrawardī en traitera le plus longuement, mais déjà dans les Muṭ. (§ 208) il indique que son entretien avec Aristote (Talw. § 56) eut lieu en la station mystique de Jābirṣā, et en fin du livre (§ 224) il fait allusion aux «villes de l'Orient moyen». L'allusion rejoint en difficulté celles du «mirṣād» des Talw.. Pour en laisser se dessiner le sens, il importe de bien fixer ceci: les lieux d'épiphanie (maẓāhir) des Formes qui sont aperçues dans les rêves authentiques, non moins que tout ce qui est éprouvé dans les extases, dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil, de tout cela rien n'«est» dans le monde sensible, mais dans cet intermonde qui a sa réalité

---

[81] Et que les philosophes désignent communément comme عالم المثل المعلقة. C'est là que se trouvent les cités mystiques de Jābilqā et Jābirṣā (Cf. ici Talw. § 55, Muṭ. § 208). L'existence de ce monde perceptible par la vision imaginative, en tant qu'authentique faculté de perception au-delà du sensible, est également attestée chez les Néoplatoniciens grecs (v. g. Praechter, art. Syrianos, Realenc. Pauly-Wissowa, 1767). Moḥsin-é Fayḍ (élève de Mollā Ṣadrā) le décrit ainsi dans ses «Kalimāt maknūna»: وفيه تجسد الارواح وتروح الاجساد، وتشخص الاخلاق والاعمال وظهور المعانى بالصور المناسبة لها، بل ظهور الاشباح فى المرايا وساير الجواهر الصقلية والماء الصافى ايضا، فانها كلها من هذا العالم، بل وفيه يرى ما يرى فى الخيال من الصور فى منام كانت او يقظة، فانها متصلة بهذا العالم مستنيرة منه... وهو واسطة العقد اليه تعرج الحواس واليه تنزل المعانى ... وبه يصح ما ورد من اخبار معراج النبى صم من رؤية الملائكة والانبياء مشاهدة، وفيه حضور الايمة المعصومين عم عند استحضار الميت... — Lith. Bombay, 1296, p. 70-71. De ces précisions, il résulte que l'allusion de Hajjī Xalīfa (s. v.) au Gorgias de Platon, d'où qu'elle vienne, est tout à fait à propos. Cf. le célèbre mythe eschatologique platonicien in Gorgias 523-527.

[82] AS 2457, fol. 244a-b: يسمى عالم المثال المعلق وعالم الخيال وعالم الاشباح المجردة، ويسمى فى لسان اهل الشرع بالبرزخ، ومبتدع القول بوجوده صريحا من الحكماء هو صاحب الاشراق، وزعمه ان اوايل الحكماء كانوا يقولون به كما قال فى حكمة الاشراق.

[83] Cf. Mollā Ṣadrā, Ṣawāhid, pp. 108-110

ontologique propre. C'est un monde immédiatement situé au-dessous du Monde des Âmes (le second degré du Monde intelligible), ce qui justifie l'appellation d'«Orient moyen», intermédiaire entre l'«Orient mineur» et l'«Exil occidental». Dans le sens du Retour (maʿād), c'est à la fois l'«Occident» où sombre le monde des corps et l'«Orient» auquel «se lèvent» les âmes, lorsqu' elles laissent au-dessous d'elles les corps matériels qu'elles gouvernaient, mais qui étaient leurs tombeaux[84].

Dans l'élaboration du problème central de l'Išrāq, au cours des siècles, ce que nous voyons ainsi grandir et se préciser, c'est cet horizon de l'«Orient» qui va se multipliant par toutes les phases d'une cosmologie de plus en plus complexe, auxquelles correspondent chaque fois les mêmes implications herméneutiques. Nous ne serons pas surpris, en ouvrant l'œuvre monumentale de Mollā Ṣadrā, de constater la fréquence avec laquelle le grand maître recourt aux relatifs de «išrāq» pour marquer la signifiance de ses thèses. Nous y rencontrons presque à chaque page une «qāʿidat išrāqīya», «qāʿidat maṣriqīya», «burhān išrāqī». Elles forment couple avec d'autres thèses ou preuves qui sont désignées comme «ʿarṣīya». Réservons ici un peu d'attention à ces dénominations, car elles consacrent, à l'apogée de la tradition «orientale», une distinction analogue à celle qui déjà servit à Suhrawardī pour l'intitulation du compendium dogmatique (les Talwīḥāt) dont on trouvera la Métaphysique en tête de ce volume. Nous reviendrons plus loin sur ce titre (infra § III, 1). Il y a cette nuance que, si de part et d'autre il est fait usage du terme «ʿarṣīya», aux thèses ainsi qualifiées s'opposent, chez Suhrawardī, celles qu'il donne comme «lawḥīya», et le plus souvent sans même mentionner ce dernier terme, puisqu'il s'applique à ce qui est le bien commun des philosophes, Péripatéticiens compris. Chez Mollā Ṣadrā, c'est le terme «maṣriqīya» qui forme la réplique de «ʿarṣīya», et cette fois comme pour désigner le bien commun aux Išrāqīyūn, dans tous les sens du mot (et en mettant de côté ce qui correspondait aux lawḥīya), tandis

[84] Voir l'intéressant commentaire de Moḥammad Lāhijī (élève et gendre de Mollā Ṣadrā) sur le گلشن راز de Maḥmūd Ṣabistarī (cit. in Dabistān, Bombay 1267, p. 284) concernant les cités mystiques de Jābilqā et Jābirṣā. On peut concevoir leur dédoublement, selon le sens de la Procession et selon le sens du Retour : faut-il alors distinguer deux de ces mondes intermédiaires ? Oui, selon Ibn ʿArabī. L'ontologie de cet intermonde est si complexe que l'on ne peut insister ici.

que «ʿarşīya» particularise, ici comme chez Suhrawardī, ce qui est dû à l'inspiration personnelle. L'alternance est très compréhensible, puisque «ʿarş» représente précisément l'Orient transcendant, l'Orient suprême qui «orientalise» les Orients de tous les Mondes émanant de sa Lumière, aussi bien que toutes les thèses et visions s'originant à cette Lumière, et dont le cœur du Sage est par excellence la source microcosmique. Tous les moments de l'Işrāq ne cessent ainsi d'être présents. Comme il s'agit d'une articulation essentielle nous mentionnerons quelques témoignages, dont certains émanent d'auditeurs directs.

Sur une proposition du «Kitāb al-Maşāʿir» intitulé «qawl ʿarşī», un commentateur, Mīrzā Aḥmad Ardakānī Şīrāzī, observe[85]:

قوله « قول عرشى » على ما فى اكثر النسخ ، اى مطلب رفيع لا يصل الى درك فهمه كثير من الناس ، او المراد قول منسوب الى عرش الرحمان الذى يستوى عليه وهو قلب المؤمن الذى هو بيت الله ، وهو اشارة الى نفسه الشريفة ، والغرض انه من واردات قلبه . كذا افاد الفاضل المحقق الاستاد .

Plus loin, dans le même ouvrage, à propos d'un argument désigné comme «burhān maşriqī», un autre commentateur, Mollā Ismaʿīl Işfahānī, remarque[86]: . كذا سمعت الاستاد اى يطلع من مشرق العقل

Dans son ample commentaire sur le «Kitāb al-Ḥikmat al-ʿArşīya» (ouvrage dont chaque partie ou «maşriq» se subdivise en «işrāqāt»), Şayx Aḥmad Ahsāʾī déclare[87]: قال « مشرق » لان المشرق هو جهة بدو النور والاشراق، يشير بذلك الى ان تبيينه أشرق بتأسيس اثبات معرفة الله فى قلوب المريدين.

---

[85] Dans le Majm. contenant le كتاب المشاعر et le كتاب الحكمة العرشية avec de nombreuses gloses. Teheran, s. d., p. 55.

[86] Ibid, p. 63. Mollā Hādī Sabzawārī, plus tardif, semble hésiter un peu (gloses sur les Şawāhid, Teheran 1289, p. 37): قوله «فى نوادر حكمية بعضها عرشية وبعضها مشرقية»: المراد بالعرشية ماكان من تحقيقاته المبتنية على اصوله ، وبالمشرقية ما هى من الاصول المتقررة عندالقوم ، وقس عليه المصطلحات بلفظ العرش او الشرق غالبا ، لولا تحريف من النساخ فى العنوانات . والمراد بالعرش : من معانى العرش عالم العقل الكلى الذى يتصل به اتصالا حقيقيا قلب المؤمن الذى هو ايضا احد معانى العرش ، او المراد به علم الله التفصيلى الذى هو ايضا احد معانيه . Ici le عند القوم peut simplement signifier طريقة الفهلويين (ibid. p. 6).

[87] Lith. Tabriz 1278, p. 3.

Ce ne sont là[88] qu'indications très sommaires tirées d'une littérature très vaste; elles sont données ici simplement pour illustrer la constance avec laquelle la tradition işrāqī sous-entend toujours la plénitude des sens contenus dans les «qawā'id al-Işrāq», telle que nous en avons vu précédemment (§ II, 1) l'instauration chez Suhrawardī lui-même.

Cette tradition, toujours vivante en Iran, est si prégnante de virtualités qu'elle rassemble sous l'attraction de sa force, des milieux que les accidents historiques semblaient avoir séparés. Nous avons vu Suhrawardī proclamer ouvertement sa volonté de restaurer la sagesse de l'ancienne Perse, et diriger ainsi les recherches que les aspects de sa pensée nous imposent, vers l'Iran préislamique. Il ne semble pas que l'on ait observé jusqu' ici la consécration dont cette pensée et ses intentions furent l'objet, du fait d'avoir été un jour reçues aussi et cultivées en milieu zoroastrien.

Il y a quelques années, le Dr. J. J. Modi a consacré un captivant mémoire au grand-prêtre parsi Azar Kaiwān, de Şīrāz ou de ses environs, venu aux Indes aux XVI[e]-XVII[e] siècles C., avec ses disciples[89]. Ce groupe de zoroastriens originaires d'Iran produisit une littérature assez abondante dont malheureusement quatre ou cinq ouvrages semblent seuls conservés; encore ne sont-ils pas facilement accessibles. Leur contenu révèle quelque chose qui certainement est zoroastrien, mais aussi pas mal de choses qui sont d'inspiration manichéenne, bouddhique, ou soufie. Ces livres, entre autres le Dasātīr-Nāmeh, ont cependant trouvé faveur près des Parsis de l'Inde; ils en ont encouragé l'édition et les traductions, et dans le Nord de l'Inde le Dabistān[90] et le Dasātīr-Nāmeh sem-

---

[88] Cf. encore du même şayx ces intéressantes précisions (commentaire du K. al-maşā'ir, Tabriz 1278, p. 154) : برهان مشرق ای بدء من مطلع الوجود ، او ان الله سبحانه أشرقه على قلبه فيكون حقا لانه الهام عنه تع، او اشار الى قوله عم «نور أشرق من صبح الأزل الخ...» او اشارة الى عليته ليكون لميا لا أنيا ، او الى انه كاشف للحجاب من قوله تع «لم نجعل لهم من دونها سترا» (٩٠/١٨) ، او انه على طريقة اهل الاشراق.

[89] Dr. Sir Jivanji Jamshedji Modi, A Parsee High Priest (Dastur Azar Kaiwān, 1529-1614 A. D.), with his zoroastrian disciples in Patna, in the 16th and 17th century A. C. (Journal of the K. R. Cama Oriental Institute, XX 1932, pp. 1-85).

[90] Dabistān al-madāhib : nous avons toujours cité ici cette importante encyclopédie religieuse d'après le texte persan, lith. Bombay 1267. Une traduction anglaise en fut donnée jadis : The Dabistān, or School of Manners (sic) translated... by Shea and Troyer. Paris, 1843. En s'exprimant en termes très modérés, on dira

blent avoir été assez répandus et lus, et avoir été regardés comme livres au moins «semi-parsis». Dans quelle mesure s'accordent-ils avec le contenu de la foi zoroastrienne traditionnelle intégrale? Le Dr. Modi s'est exprimé sur ce point avec une âutorité devant laquelle chacun s'inclinera. Il importerait que l'étude de ces livres pût être un jour entreprise de près. On voudrait simplement relever ici quelques indications du Dasātīr-Nāmeh et du Dabistān (dont l'auteur, Mōbed Şāh, fut en relations suivies avec le groupe d'Azar Kaiwān) parce que, si tout n'y est pas complètement suhrawardien, quiconque est familier avec les œuvres du Şayx al-Işrāq se retrouve pourtant presque à chaque page en «pays connu». En même temps, plusieurs problèmes de lexique se trouvent soulevés.

Le Dasātīr-Nāmeh est une des principales autorités sur lesquelles se fonde l'auteur du Dabistān dans son exposé de la situation théologique des Parsis de son temps; l'étude de ces deux ouvrages doit être conjuguée. Or au chapitre XI, consacré à la religion des Sages (Ḥukamā'), l'auteur du Dabistān mentionne que ceux-ci présentent deux grandes familles: celle des «Işrāqīyān» et celle des Péripatéticiens. Ayant donné les équivalences de leur désignation en persan-parsi, il ajoute que les dogmes et pratiques professés par les «Işrāqīyān» coïncident complètement avec ce qu'il a exposé au premier chapitre de l'ouvrage, concernant l' «ancienne religion des Iraniens»[91]. C'est exact; ce que nous lisons dans cet édifiant chapitre est l'écho de tout ce que l'on peut lire chez Suhrawardī, chez Şahrazūrī, compliqué sans doute de variantes spéculatives provenant des Ixwān al-Şafā', de Nāşir-é Xosraw, de Maḥmūd Şabistarī, et donnant des équivalences lexicologiques toujours intéressantes. Qu'il soit affirmé que cette ancienne Sagesse iranienne ait été aussi celle des anciens Grecs jusqu'à Platon, ce n'est plus pour nous surprendre.

---

que cette traduction aurait besoin d'être complètement revue. Une réimpression (partielle) en a été donnée à New-York, 1937. Malheureusement, rien n'a été fait pour y utiliser les résultats des recherches iraniennes depuis un siècle. On a reproduit l'ancien texte tel quel (alors que les deux traducteurs qui se sont plus ou moins ignorés, divergent gravement), et qui pis est, en pratiquant des coupures considérables que rien n'annonce. Bref, édition et traduction attendent leur heure.

[91] «اشراقیان که ایشانرا... بپارسی گشسپ وپرتوی وروشن دل ... گویند: .. عقاید اشراقیان آن است که در باب یزدانیان که ایشانرا آذرهوشنگیان نیز گویند گفته آمد... وفرزانگان باستان یونان تا افلاطون اشراق بوده اند.» Bombay, 1267, p. 255

Il nous faut en outre relever quelques noms qui nous serviront à multiplier les jalons de la tradition suhrawardienne. Le Dabistān nous apprend qu'un membre de la communauté d'Azar Kaiwān, Farzāneh Bahrām ibn Farşād, dit «Bahrām junior» (Kuçak Bahrām, que l'auteur rencontra à Lahore en 1048 H.) traduisit en persan les œuvres de notre Suhrawardī [92]. Bien plus, nous voyons apparaître dans le groupe et obtenir une entrevue avec Azar Kaiwān, un vénérable Mujtahid, Bahā' al-Dīn ʿĀmilī [93], nul autre que précisément un des maîtres de Mollā Ṣadrā, précédemment mentionné. On s'étonnera moins d'y rencontrer aussi une attirante figure de soufi errant, Mīr Abū'l-Qāsim Findaraskī, qui exerça également une certaine influence sur Mollā Ṣadrā. Un étonnant cycle culturel se dessine: l'iranisme préservé en Iran même, pèlerinant vers ceux qui dans l'Inde en gardent vivante la flamme, et revenant ensuite vers cet Iran, dont Şīrāz aura été encore à cette époque un symbole spirituel, puisque d'elle sont partis les pèlerins vers l'Inde, et d'elle est originaire Mollā Ṣadrā. D'autres sages zoroastriens originaires de Şīrāz sont encore mentionnés. Entre autres, Ḥakīm Ilāhī Hirbad et Ḥakīm Mīrzā, tous deux désignés comme «Işrāqīyān», et dont la particularité est d'avoir fait du «Livre d'heures» de Suhrawardī (cf. supra § I; texte dans notre 2d volume) leur livre d'édification personnelle[94]. Pour être complet (tous ont été

---

[92] «او مردی بود با خدا آرمیده واز خلق رمیده، بجمیع علوم عقلی ونقلی عالم، وبزبان تازی وپارسی وهندی وفرنگی ماهر، وتصانیف شیخ اشراق شهاب الدین مقتول که درحکمت اشراق واقع شده بپارسی معروف تازی آمیز ترجمه کرده.» Ibid. p. 41.

[93] «واز فرزانه بهرام ابن فرشاد... شنیده که روزی شیخ بهاء الدین محمد العاملی- که از مجتهدین مردم امامیه < بود > - بکیوان رسید وصحبت داشت. وچون بکمال او پی برد بغایت خرم وشادان گشت... بعد ازین خودرا پژوهنده کیوان میگرفت وجویای شاگردان ذو العلوم (= آذر کیوان) میبود.» Ibid. p. 47.

[94] «حکیم الٰهی هربد... مردی بود از نژاد زردشت وخشور یزدان، در دانش پارسی رسا وتحصیل عربیت وحکمیات در شیراز نموده ... ومجرد وپارسا میزیست، وادعیهٔ پارسی وهندی وعربی در بزرگی نور الانوار وانوار قاهره وکواکب میخواند... وتصانیف شیخ مقتول‌را نیکو بحال وقال در یافته بود. دوم حکیم میرزاست ... واو از سادات شیرازست ... در حکمیات نیکو ماهر بود، ومجرد وآزاد ومرتاض میزیست ... وادعیه که از شیخ مقتول در میان است در ستایش انوار میخواند وتعظیم کواکب کردی. واین هر دو تن از آفتاب اشراق نور اندوزند.» Ibid. p. 269.

rencontrés personnellement par l'auteur du Dabistān), il faudrait mentionner aussi les noms de philosophes donnés comme Péripatéticiens, tel Ḥakīm Dastūr dont les maîtres à Isfahan furent les mêmes que ceux de Mollā Ṣadrā, et qui avaît également étudié auprès d'élèves de Mīrzājān Ṣīrāzī (ob. 994/1586)[95]; ce dernier était lui-même un élève de Jalāl al-Dīn Dawwānī, le commentateur de Suhrawardī. L'«isnād» est sans défaut.

A grands traits nous voyons se préciser une tradition dont les représentants et les oeuvres sont à vrai dire peu connus encore, mais dont la seule mention nous atteste un courant spirituel continu. De ce que professaient ceux qui en vécurent, le Dasātīr-Nāmeh semble être un excellent symbole[96]. Le Dr. Modi a fort bien résumé la situation actuelle de ce problème littéraire, dont à vrai dire bien peu d'orientalistes se sont occupés. Je ne voudrais ajouter ici que ce qui peut importer à l'étude de la tradition išrāqī. Cette Bible des «Prophètes de l'Iran» (16 livres de 16 Prophètes) se présente en deux langues: d'abord en une langue mystérieuse donnée comme tout à fait ancienne, et en une traduction avec commentaire persan-parsi par Sāsān V, qui aurait vécu en Iran au temps de Xosraw Parwīz. Un jugement, peut-être sommaire, semble avoir prévalu: cette langue «archaïque» ne serait qu'un «jargon» convenu. Cependant si l'on songe à toutes les catastrophes que peut subir un texte pehlewi retranscrit en caractères arabes, il n'est pas sûr que nous ne soyons pas en face d'un vieux texte de littérature pehlewie tardive; mais nous ajournons à plus tard toute affirmation motivée. Bien entendu, si le problème était de l'accepter comme un livre de l'«époque» awestique, il n'y aurait plus à en parler..

Au surplus, sans même que soit résolu ce problème philologique, le contenu nous est-il d'ores et déjà parfaitement accessible grâce à la traduction de «Sāsān V». Il est vrai que bien des noms propres d'entités célestes restent inintelligibles et inexpliqués, et ce n'est pas le moins irritant. En même temps néanmoins, le con-

---

[95] Ibid Cf. Brock. Suppl. II 594.

[96] The Desatir, or Sacred Writings of the Ancient Persian Prophets in the Original Tongue; together with the Ancient Persian Version and commentary of the Fifth Sasan. Published by Mullā Firuz Bin Qaus. An English translation. Bombay 1818, 2 vol. Une éd. lith. du texte a été également donnée sans autre indication de date que «sous le règne de Nāṣireddīn Ṣāh Qājār.»

tenu se révèle comme des plus attachants. Des livres tels que le «Livre de Mah Ābād», le «Livre de Sāsān I», nous offrent à leur tour un reflet fidèle de la métaphysique suhrawardienne, dans sa thèse centrale, avec des précisions et des développements que nous ne trouvons pas toujours chez Suhrawardī. Si l'ensemble du livre lui est aussi postérieur que l'école d'Azar Kaiwān, ce livre ne fait alors que témoigner de la profondeur et de la fécondité de son influence. Cependant, si même il faut constater bien des emprunts au «soufisme persan» dans cette Bible des anciens Prophètes iraniens, il ne faut pas perdre de vue non plus que ces «emprunts» sont bien antérieurs: la synthèse existe précisément déjà chez Suhrawardī[97]. Celle-ci nous renvoie donc à tous les textes où il formule explicitement son dessein, si bien que la courbe de problèmes qui en concernent la tradition «a parte post», achève enfin la retombée de la courbe dessinée par les questions mentionnées plus haut, à savoir celles portant sur la signifiance que confère cette synthèse à ce qu'elle fit éclore «a parte ante».

Certes, nous trouvons bien dans le Dasātīr-Nāmeh, au «Livre de Zarathouştra» (versets 60-61), l'affirmation que non seulement les «Işrāqīyān» ont leur origine en Iran, mais qu'à son tour l'école dite des Péripatéticiens dut essentiellement sa constitution définitive aux traductions que fit établir Alexandre, une fois maître de la Perse[98]. Seulement, cette haute revendication est déjà clairement énoncée et développée chez Şahrazūrī[99]. Et ici, nous rejoignons

---

[97] Tout le problème du Dasātīr est à examiner et à comparer à la lumière d'un cas tel que celui du livre de la «Sagesse éternelle» (Jāwidān-é Xirad) que la tradition attribue au roi Hūşang et que cite le Dasātīr lui-même. Sur les vicissitudes des traductions et retraductions de ce livre (du pehlewi en arabe, de l'arabe en persan, cette dernière version lith. Bombay 1296) cf. Der Islam 1932, p. 73. No. 735; Brock. I 342 et Suppl. I 584; Gr. d. ir. Phil. II 346.

[98] Ed. lith. p. 134. Ce que pense le commentateur «Sāsān V» ne m'est pas absolument clair, avant tout parce que le mot اشراقیان de racine arabe, reçoit plusiers équivalents parsis: (؟) پرتویان ، گشسپیان ، فرتودیان .

[99] Dans son histoire des philosophes «Tawārix al-ḥukamā'»: ويقال ان المنطق والحكمة التى ألفها وهذبها ارسطاطاليس أصل ذلك مأخوذ من خزاين الفرس حين ظفر الاسكندر بدارا وبلادهم ، وانه ما قدر ارسطو على ذلك الا بمدد كتبهم ومعاونتها ، ولا شك ولا خفاء عند من ادرك طرفا من الامور الشريفة والحكمة الصحيحة فى مقدار حكمة فارس وشرفها... » (Ms. Ragip 990, fol. 17a).

ce problème général: entre les IVe et VIe siècles de l'H., dans les cercles spirituels iraniens, quelle représentation se faisait-on des sources et de la transmission du savoir?[100] Que l'on compare ici la tradition conservée par le Livre IV du Dēnkart, concernant la formation du Canon awestique [101]. A la ruine des documents de la foi zoroastrienne consommée par la conquête d'Alexandre, une compensation est instituée dans la tradition que cite le Dasātīr-Nāmeh: l'activité de traducteurs diffusant le savoir conservé dans le trésor des Rois de l'ancienne Perse. L'origine iranienne de la sagesse philosophique sous sa double forme, extatique (išrāqī) et dialectique (péripatéticienne), est à rattacher à la tradition affirmant que l'Awesta fut traduit en grec. L'idée trouve son prolongement dans la dévorante activité poursuivant récollections et traductions, dont la tradition fait gloire à Ardašīr et à ses successeurs[102]. L'étude plus poussée de la littérature pehlewie nous en apprendra certainement davantage.

Une haute illustration de la volonté qui projette cette vision, est le cas de Tansar, le chapelain d'Ardašīr, restaurateur de l'Eglise mazdéenne dans l'Empire sassanide du IIIe siècle. Mas'ūdī déclare que ce haut personnage était un Platonicien (كان افلاطونى المذهب),[103] ce qui, d'après nos textes, reviendrait à dire un «Išrāqī»! Les termes dont il se sert lui même, et non au hasard, dans sa célèbre épître, pour justifier son mode de vie, correspondent trait pour trait à la discipline suhrawardienne[104].

Enfin, tout ce qui est amené à éclore dans l'œuvre de Suhrawardī en s'y présentant simultanément: conjonction d'une angélo-

---

[100] Le prologue par lequel Šahrazūrī ouvre son Histoire des Philosophes, constitue une vaste «leçon inaugurale» embrassant la question. La note précédente nous instruit des conclusions auxquelles elle tend. Il y aura à en analyser les sources, à comparer notamment avec le Fihrist d'al-Nadīm (intervention d'un livre perdu d'Abū Sahl ibn Nawbaxt كتاب نهيطان. Trad. persane, 1re partie, p. 49).

[101] Cf. H. S. Nyberg, op. cit. pp. 415 sq., et H. W. Bailey, op. cit. chap V «Patvand» notamment pp. 155 sq.

[102] Cf. G. Messina, Der Ursprung der Magier und die Zarathustrische Religion, Roma 1930, pp. 46-47, 60 n. 1 (texte trad. du Fihrist p. 239).

[103] J. Darmesteter, Lettre de Tansar au roi du Tabaristan, JA 1894, p. 186.

[104] Les termes: رأى ، كشف ، يقين (JA p. 208) n'expriment pas, comme pourrait le faire croire la traduction (JA p. 510), quelques banalités édifiantes, mais marquent la gradation rigoureuse dans la formation du ḥakīm mota'allih selon Suhrawardī, comme on croit l'avoir suffisamment évoqué ici.

logie awestique et d'une piété liturgique envers les entités angéliques régentes des astres (celles que Suhrawardī dénomme expressément «Kerūbīyūn», terme désignant par ailleurs le 18e degré de la hiérarchie ésotérique chez Jābir ibn Ḥayyān)[105]; élargissement conséquent des cadres de la cosmologie aristotélicienne (la grande expérience personnelle de Suhrawardī, cf. supra § I), pour exhausser le système du monde jusqu'à une hiérarchie archangélique absolument transcendante (al-tartīb al-ṭūlī, Muṭ. § 185), tout cela qui, préparé dans le présent volume, sera beaucoup plus explicitement formulé dans les textes du suivant et remplira la tradition išrāqī, n'est pas sans trouver sa «cause formelle» (nous ne disons pas sa «cause efficiente», car c'est une tout autre affaire) dans les tentatives antérieures lointaines d'harmoniser les doctrines de Zarathouštra avec la religion astrale babylonienne. Efforts symbolisés dans l'union de Bēl et de la «Sophia» mazdéenne[106] et, d'autre part, expressément signalés par un précieux texte de Kosmas de Jérusalem[107]. Cette rencontre est aussi bien le paradigme du «chaldaïsme» et du «babylonisme» qui remplira toute une littérature en langue arabe, dont l'horizon est le même que celui de Suhrawardī lorsqu'il nomme rituellement associés «les Sages de Perse, de Babylone et de Grèce». C'est là, du côté oriental, le phénomène religieux correspondant à ce qui a été désigné récemment, dans le monde hellénistique, sous le nom de «Mages hellénisés». Mais au lieu de «disjecta membra» ayant miraculeusement survécu aux ravages des

---

[105] Cf. P. Kraus, Les dignitaires de la hiérarchie religieuse selon Jābir ibn Ḥayyān, BIFAO XLI 2 (1942) pp. 84-85.

[106] Sur cette interprétation de «Dēn Mazdēsn» cf. H. S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, JA juillet-septembre 1931, p. 49; et H. H. Schaeder, Urform und Fortbildung des manichäischen Systems, Leipzig 1927, p. 135 sq.

[107] Texte dont G. Messina a fort judicieusement dégagé toute l'importance, cf. Der Ursprung der Magier... pp. 50 sq.. Cf. texte confirmant tentative analogue chez Nicomaque de Gerasa, ibid. p. 51, et J. Bidez et F. Cumont, Les Mages hellénisés, II p. 283. Tentative qui ne préjuge en rien de l'hostilité ressentie par l'orthodoxie mazdéenne sur ce point, cf. encore G. Messina, I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastre, Roma 1933, p. 15. La dégradation des «Sept» au rang de formes démoniaques est bien connue (sinon «expliquée»), cf. Bousset, art. Gnosis in Realenc. Pauly-Wissowa, 1511 sq; et texte du Mēnōkē-Xrat, chap. 8, Nyberg, Questions .. p. 62 sq.. Mais la situation est autre, lorsqu'au lieu d'offrir un ensemble d'idées éparses, elle met en présence d'une volonté personnelle instauratrice d'une théologie-théosophique telle que celle de Suhrawardī.

bibliothèques et aux dispersions des communautés, ce sont des systèmes entiers qui ont ressurgi et se sont conservés du côté oriental.

Là même une réflexion doit être dite: un patient labeur historique et critique est indispensable pour produire au jour et mettre en ordre tous les textes. Passé cela, la compréhension «historiciste» perd finalement ses droits sur une pensée dont les thématisations procèdent d'un souci qui n'a rien d'«historique» au sens que nous donnons à ce mot, sans produire pour autant un «roman» tel que nous entendons également ce mot. C'est une tout autre évidence qui impose à ces docteurs l'établissement de leur «isnād»: évidence qui précède et éclaire leurs projets, fonde leur investiture et leur foi, et dont il appartiendra à une phénoménologie religieuse de «sauver» la signification. Autrement, nous collectionnerons peut-être des milliers de fiches, mais ni «Mages hellénisés», ni «tradition išrāqī» que nous ne déduirons jamais causalement, ne nous expliqueront alors de leur côté, eux non plus, jamais rien.

On a voulu fixer ces choses ici, à ce moment d'élaboration du travail, parce que c'est tout cela, en fin de compte, qui nous a conduit à présenter cette édition des oeuvres de Suhrawardī.

III. — LES MANUSCRITS ET LES TEXTES.

Plus d'une trentaine de codices ont été utilisés pour cette édition. Pour les Majmūʿa utilisés successivement pour plusieurs traités, on a toujours maintenu le même sigle. C'est le cas notamment du précieux recueil Ragip 1480, qui figurera presque pour chaque traité, et toujours avec l'indice «R». Dans les autres cas, il peut arriver qu'une même lettre corresponde, pour des traités différents, à des codices différents. C'est pourquoi nous ferons l'inventaire du matériel manuscrit séparément pour chaque traité. Un tableau récapitulatif sera donné dans le 2e volume. Presque tous les manuscrits figurant dans cette édition ont été décrits par H. Ritter, Philologika IX, Der Islam XXIV (1937) et XXV (1938). (Cf. supra note 3. = Phil. IX).

1. Kitāb al-Talwīḥāt al-lawḥīya waʾl-ʿarşīya [108].

Selon l'ordre pédagogique imposé par l'auteur (cf. supra § I; Muṭ. p. 194), cet ouvrage prend la première place dans sa «tétra-

[108] Brock. Suppl. I 782, No 2.

logie» dogmatique. Il présente en trois parties un compendium des sciences philosophiques et théologiques: Logique, Physique et Métaphysique. Son style est très concis, la marche de l'argumentation rapide et elliptique. Sans le secours des commentaires, il ne serait pas facile de repérer le riche contenu implicite dans nombre de ses allusions[109]. Deux commentateurs l'ont heureusement élaboré, en le prenant comme «texte» d'un programme de leçons; il en est résulté les deux compacts ouvrages de Şams al-Dīn Şahrazūrī et d'Ibn Kammūna (ob. 683/1284).[110] Le projet idéal eût été l'édition intégrale et combinée de ces deux commentaires qui se complètent, tout en se transcrivant souvent l'un l'autre. Malheureusement les dimensions déjà très vastes de l'édition des «Opera metaphysica» et des «Opera physica» eussent alors pris des proportions écrasantes. On pourra en juger ici d'après le chapitre final (pp. 105-121): certains §§ étant écrits en style de «xoṭba» et de «rumūz», ils restent peu intelligibles pour qui ne dispose pas du secours des commentaires. Faisant exception pour eux, nous leur avons adjoint quelques extraits de ces commentaires, afin qu'ils y gagnent un minimum de compréhensibilité. De l'étendue de ces notes, on pourra conclure que l'impression de la 3e partie des Talwīḥāt avec la totalité des commentaires, eût exigé à elle seule au moins les cinq à six cent pages du présent volume. Nous comptons, en revanche, les mettre largement à contribution, en publiant la traduction française. Pour la période de composition des Talwīḥāt, cf. ce qui a été dit supra § I.

A la différence du prologue général des Muqāwamāt et des Muṭāraḥāt, celui des Talwīḥāt n'offre que quelques lignes, sans importance spéciale pour l'idée ayant présidé à la composition de l'ouvrage. Aussi ne l'avons-nous pas reproduit dans le texte. Pour être complet, nous le donnons ici:

السبحات لجلالك اللهم ، يا قيوم افض علينا من عظايم بركاتك ، ويسر لنا العروج الى عروش قدسياتك ، واهلنا لاستشراق سنا سرادقاتك ، وصل على المصطفين من عبادك لرسالاتك وخصص محمدا وآله بافضل تحياتك ، وهيئ لنا من امرنا رشدا . — هذه ، رفاق!

---

[109] Ibn Kammūna apprécie finement la manière de Suhrawardī: ومقصود المصنف ذلك ، الا انه لم يعبر بعبارة تدل عليه وكأنه عوّل على ذهن القارئ او على فهم هذا المقصود من باقي الكتاب. (Ka 206a, in § 21).

[110] Brock. Suppl. I 768.

تلويحات على اصول من الحكمة أتيتة على العلوم الثلثة على ترتيبها بالغة فى الايجاز ، وعلى الله قصد السبيل .

Commence alors immédiatement la «Première Science» (العلم الاول) ou Logique.

Quant à la «Tierce Science» (cf. supra § I) dans les cinq mss. qui ont été utilisés, elle se présente ainsi:

K = SARAY, AHMED III 3244 (Phil. IX, No. 10). — Ce codex de 308 fol. [111] (25 × 16,3; 27 l. par page) contient l' «édition» Ibn Kammūna. Il offre cette intéressante particularité d'avoir appartenu à Quṭb al-Dīn Maḥmūd b. Masʿūd Şīrāzī (ob. 710/1311) [112], le commentateur de Ḥikmat al-Işrāq (cf. notre 2d vol.), qui en fit don en 692 H. au fils d'un prince (voir Phil. IX p. 274, transcription par H. Ritter de la dédicace autographe figurant au fol. 1a). L'ensemble du codex est extrêmement soigné, d'une claire écriture nasxī au caractère personnel. La Métaphysique y occupe les fol. 168b - 307a. Les trois parties du codex sont organisées suivant la même disposition. Tous les titres et sous-titres se détachent en forte écriture noire. Un passage du texte de Suhrawardī, dont la longueur peut varier de quelques lignes à une page, est d'abord donné, précédé du mot قال en forte écriture. Suit alors, précédé du mot أقول également en forte écriture, le commentaire d'Ibn Kammūna développant ce passage. C'est ainsi que le texte entier de la Métaphysique se trouve distribué en 185 lemmata. Lorsque le passage commenté est de quelque étendue, le commentateur le reprend phrase par phrase, en faisant précéder chaque membre du mot قوله, ce qui offre tantôt l'avantage d'un confirmatur, tantôt le luxe d'une variante un peu inattendue à si courte distance du texte initialement donné. La copie du codex a été achevée le 16 Jum. II 687 H.: وقع الفراغ من نسخه يوم الاحد السادس عشر من شهر جمادى الآخر سنة سبع وثمانين وستماية هـ .

Vingt ans donc après la composition du commentaire, un siècle après la mort de Suhrawardī.

Ibn Kammūna a travaillé très consciencieusement, se livrant déjà à un travail critique d'après les manuscrits dont il disposait quelque quatre-vingts ans après la composition de l'ouvrage (son

---

[111] Les fol. 307b-308a contiennent, écrits d'une autre main, deux courts extraits de Nāşir al-Dīn Ṭūsī, sans autre indication.

[112] Brock. II 211 et Suppl. II 296.

commentaire fut terminé en 667 H. cf. ici p. 121), ainsi qu'en font foi les variantes relevées par lui, spécialement dans le dernier chapitre (v. infra observations sur le commentaire de Şahrazūrī). Il ne se faisait cependant aucune illusion sur le sort réservé par les copistes à ce minutieux travail. C'est ainsi que tout à la fin de son commentaire, après avoir prié le lecteur d'excuser les «lapsus calami» possibles, il déclare avec humour:

كثيرا ما يقع الغلط من قبل الناسخين فيظن من المصنفين ، فانى وجدت فى اغلاطهم حتى فى تغير كلمة او حرف ما استحال به المعنى وفسد ، وشاهدت وقوع ذلك فى هذا الشرح قبل اتمامه ، فكيف اذا طال به الامر !

Pour qui avait été composé ce commentaire? Ibn Kammnūna ne le déclare pas expressément, se contentant d'une vague allusion dans son prologue. Il s'agit d'un groupe de personnes; leur qualité lui donna même la force de surmonter les difficultés de l'entreprise, car il avoue devant les difficultés du «Mirṣād ʿarşī» (ici p. 110, en note au § 85) que son commentaire est sujet à caution, et que si ce n'eût été trahir le voeu de ceux qui l'en avaient prié, il y aurait renoncé. Il se console en pensant qu'il aura peut-être frayé la voie à d'autres qui feront mieux! Son propre prologue (comparé infra avec celui de Şahrazūrī sur la question de priorité), précède les quelques lignes d'introduction mises par Suhrawardī en tête de ses Talwīḥāt et citées plus haut. Nous y lisons ceci:

لما كان المختصر الموسوم بالتلويحات للامام العلامة شهاب الدين السهروردى قدس الله روحه... مشتملا على الحقايق العلمية على اسناها وارفعها . . . وكان مع ما هو عليه من شدة الايجاز المنتهى فى كثير من المواضع الى ما يكاد ان يكون من قبيل الالغاز غير موجود له فى ما بلغنا شرح يرجع فى فهم مقاصده اليه ويعول فى ابانة غوامضه عليه ، التمس منى جماعة من السادة النبلاء والاصحاب الفضلاء ... ان اشرح المختصر المذكور شرحا ... فعملت هذا الشرح فى اثناء اشغالى ...

Il est encore fait allusion à ces personnages à la fin du livre:

وهذا آخر شرح التلويحات على الوجه المناسب لغرض السادة المقترحين والمستشرحين ...

Le commentaire est très développé, contient de nombreuses citations d'autres ouvrages de Suhrawardī, et constitue bien l'indispensable instrument qu'il veut être pour son étude détaillée.

Ka: Tandis que la simple lettre K désigne les leçons provenant des lemmata, cet indice réfèrera aux leçons qui figurent parfois dans le corps du commentaire, soit sous forme de nouvelle cita-

tion expresse, soit comme encapsulées dans le contexte même du commentaire. Elles peuvent présenter une variante utile par rapport au texte des lemmata (et entraîner alors un accord de K avec la majorité des mss., v. g. p. 10, l. 15 - 16 ; p. 24, l. 7 - 8 ; p. 46, l. 6 ; p. 102, l. 6). En outre, là où nous avons cité quelques lignes du commentaire lui-même, nous l'avons signalé par ce même indice.

Ku : Cet indice n'offre par rapport au précédent, d'autre signification que d'appeler spécialement l'attention sur le fait d'une expresse concordance entre le texte des lemmata (K) et le texte enchâssé dans le commentaire (Ka).

Km : Comme nous l'avons dit, Ibn Kammūna a travaillé sur plusieurs manuscrits, ce qui confère à son édition une autorité toute particulière. Nous distinguons par ce sigle un texte du commentaire où il mentionne expressément les variantes de ses sources (cf. p. 107, au même passage où Şahrazūrī discute, lui aussi, les mêmes variantes, mais en les présentant comme des hypothèses personnelles, sans référence à des sources).

C = CARULLAH 996 (Phil. IX, No. 8). — Ce codex de 101 fol. (17,7 × 12,5 ; 15 l. par page ; claire écriture nasxī syro-égytienne fréquemment vocalisée) contient le texte seul des Talwīḥāt, mais uniquement la 2de et la 3e partie de l'ouvrage, Physique et Métaphysique. Cette dernière est contenue dans les fol. 43b -98a [113]. Malheureusement un cahier est tombé [114] entre les fol. à numéroter 90b et 91a, correspondant au texte contenu ici du § 61 (p. 86, l. 12) jusqu'aux derniers mots du § 73 (p. 103, l. 5). La copie en a été achevée à la fin de Ramaḍān 720 H. بقلم العبد المفتقر الى رحمة ربه داؤود بن حسن بن على العرمانى (؟)

Dans la marge inférieure du dernier feuillet, on trouve en petite écriture cette attestation de collation de la part du copiste, qui nous fait ainsi remonter jusqu'à la tradition du «textus receptus» chez Ibn Kammūna lui-même : قابلت الالهى من كتاب التلويحات اللوحية

---

[113] Les derniers fol. contiennent quelques fragments imprécis, d'une autre main

[114] Probablement à la reliure. Un «ductus lectionis» surajouté d'une autre main va même jusqu'à faire violence au texte en supprimant le dernier mot de 90b, pour obtenir l'apparence d'un enchaînement grammatical mais naturellement sans aucun sens intelligible.

والعرشية ... مقابلة بحسب الاستطاعة من نسخة نقلت من أصل المصنف الشيخ ابن كمونة مصنف شرح هذا الكتاب ، وأنا اقل خلق الله تعالى مسطر هذا الكتاب بقلمه ... داؤود بن حسن بن على ابن أبى الفتح المعروف بابن المسلح (؟)

Au cours de son travail de collation, le consciencieux copiste a en outre semé dans les marges quelques extraits du commentaire d'Ibn Kammūna.

Ct: Nous désignerons par ce sigle les leçons résultant de corrections qui apparaissent comme le fruit du travail de collation auquel s'est livré Dāwūd ibn Ḥasan. Cela n'entraîne pas forcément, comme on s'y attendrait, l'accord avec K. Le plus souvent, comme de juste, K et C vont ensemble. Il arrive pourtant que Ct reste tout simplement isolé (v. g. 10, 8; 56, 4), mais le plus souvent il rétablit la concordance avec K (v.g. 38, 6; 65, 10; 70, 13; 105, 9)

R = RAGİP 1480. — Ce précieux majmūʿa de 331 fol. (24 × 15; 27 l. par page pour le présent traité) contient presque la totalité des œuvres de Suhrawardī. Les dates de copie des différents traités s'étendent de 731 à 735 H. L'époque à laquelle il fut transcrit, aussi bien que la qualité personnelle du savant xorāsānien qui l'établit pour son propre usage, en font une des meilleures autorités sur lesquelles se fonde notre édition (cf. Ritter, Phil. IX, Anhang p. 76-77, le sommaire des traités y contenus). La totalité du livre des Talwīḥāt embrasse les fol. 249^b - 306^b; la Métaphysique s'étend du fol. 283^b au fol. 306^b. La transcription de cette 3^e partie de l'œuvre a été achevée en 731 H. وكتبه احوج عبيد البارئ جل ذكره الى نور هدايته بدر الخراسانى النسوى فى شوال سنة احدى وثلثين وسبعماية ببلدة سلطانية

Comme tout le codex, le traité est transcrit d'une écriture rapide, nerveuse, abondante en ligatures, presque entièrement dépourvue de points diacritiques. Çà et là le scripteur s'est repris, a ponctué et vocalisé. Il s'est certainement relu, comme l'attestent en marge les additions de quelques courts passages tout d'abord omis. C'est un savant transcrivant pour son usage, et comprenant parfaitement ce qu'il écrit.

Rt: Désigne des corrections interlinéaires ou portées en marge du manuscrit. Le plus souvent elles entraînent un accord avec la majorité des mss. (v.g. 20, 6; 25, 10; 29, 7; 33, 1; 35, 16; 91, 2.)

S = SARAY, AHMED III 3266. — Ce majmūʿa de 149 fol. (35 × 22,3; 33 l. par page) contient quatre traités de Suhrawardī (cf. le sommaire in Phil. IX, p. 80 - 81), les Lamaḥāt y ayant pris en

somme la place des Muṭāraḥāt. La copie, en une belle et claire écriture nasxī, n'est pas datée, mais a été faite au IXe s. H., vraisemblablement sur un modèle datant du VIIe siècle H.[115] Malheureusement la belle calligraphie et la tenue extérieure de ce codex de grand format, à la reliure de cuir revêtu de velours vert, ne tiennent pas toujours les promesses qu'elles semblent annoncer. (Il est vrai qu'elles peuvent être autant de raisons pour mettre en défiance!) A l'encontre de R, le copiste ici ne comprend pas bien, ou même pas du tout, ce qu'il écrit; il transcrit froidement et majestueusement ce qu'il voit. Il en résulte un haut degré de fidélité dans le dessin, tempéré d'absurdités dans le sens, qui le plus souvent peuvent être expliquées et corrigées automatiquement; c'est pourquoi il n'a pas été tenu compte de toutes dans l'apparat critique, pour lequel elles n'auraient été qu'une surcharge inutile. Ce serait être ingrat pourtant que de ne pas reconnaître à ce ms., vu l'excellence de son modèle, le mérite de fournir parfois une leçon jugée ici préférable (v.g. 7, 14). Le livre des Talwīḥāt, qu'il contient en entier, s'étend du fol. 1b à 51b. La Métaphysique comprend les fol. 32a - 51b. Sans correction ni addition marginale.

N= NURU OSMANIYE 2694 (Phil. IX, No. 9). — Ce codex de 377 fol. (29,2 × 17,7; 27 l. par page encadrée d'un filet d'or) représente l'édition Şahrazūrī (portant en titre spécial: al-Tanqīḥāt fī şarḥ al-Talwīḥāt), dont les exemplaires semblent exister en bien moins grand nombre que ceux de l'édition Ibn Kammūna. D'une bonne écriture taʿlīq, extrêmement soigné, presque sans aucune défaillance de texte d'un bout à l'autre, la copie en a été achevée en 1118 H. par Muṣṭafā Qaṣṣāb Zādeh: وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفة على يد العبد الضعيف ... مصطفى الشهير بقصاب زاده سنة ثمانين عشرة ومائة وألف ...

Il comprend intégralement les trois parties du traité. La Métaphysique s'étend du fol. 212a au fol. 377a. La disposition en est analogue à celle de l'édition Ibn Kammūna, avec cette différence que, dans le présent codex du moins, les lemmata ne sont pas

---

[115] H. Ritter, ibid., pense que le majm. a dû être copié sur le ms. Saray, Ahmed III 3252 (679 H.) lequel présente en effet le même contenu et dans le même ordre. Ayant pu disposer de ce dernier pour établir le texte de Ḥikmat al-Işrāq, l'hypothèse m'apparaît tout à fait fondée, les quelques divergences pouvant s'expliquer par une défaillance de notre copiste. Comme l'écriture de celui-ci est très nette, elle sert à confirmer les intentions de son modèle. C'est son grand mérite.

donnés en entier, mais simplement les premières lignes ou les premiers mots, introduits par un قال الشيخ ou bien قوله écrit à l'encre rouge, et bientôt coupés par un الى آخره. Le commentateur introduit son propre développenemt par un أقول également écrit à l'encre rouge. Il en résulte des coupures beaucoup plus nombreuses que dans K; comme il est facile de les raccorder les unes aux autres, je ne crois pas utile d'établir une comparaison statistique (une question plus grave va d'ailleurs se poser, cf. infra.) On ne devra donc pas s'étonner de constater la fréquente absence du sigle N dans notre apparat critique, tant dans sa partie positive que dans sa partie négative, puisque les lemmata ne donnent pas la totalité des leçons. En revanche, le commentaire de Şahrazūrī, aussi consciencieux et aussi développé que celui de Ibn Kammūna, rend d'inappréciables services pour la compréhension et l'établissement du texte. Fréquemment la leçon manquant dans les lemmata figure enchâssée dans le contexte du commentaire, et en reçoit toute la clarté possible. Il est même arrivé, en quelques cas, que nous nous sentions contraint de préférer telle forme figurant dans ce commentaire, plutôt qu'une autre sur laquelle s'accordaient les manuscrits dans leur ensemble (v.g. 21, 1; 91, 18; 107, 2). Nous aurons donc, comme pour K, la série suivante d'indices secondaires:

Nz: Leçon du texte absente des lemmata et enchâssée dans le contexte du commentaire (bien entendu, sans qu'elle figure obligatoirement dans chaque cas). De même, cet indice désignera tout passage extrait du commentaire de Şahrāzūrī et figurant en note pour éclairer le texte. Comme nous l'avons dit, il nous a fallu être très économe de ces citations et résister à la tentation de les multiplier, vu les dimensions déjà prises par l'édition du texte.

Ni: Indice correspondant à l'indice Ku défini plus haut, et appelant l'attention sur une concordance expresse de N et Nz (v. g. 39, 15; 78, 5). Naturellement, son apparition sera beaucoup plus rare que celle de Ku.

Na: Variante de mss. donnée par Şahrazūrī qui, lui aussi, aura ainsi travaillé d'après plusieurs copies (cf. 106, 9: variante qu'il est seul à donner).

Nr: Variante présentée par Şahrazūrī comme fruit d'une conjecture personnelle, sans mention expresse de sources (v. p. 107).

On ne prétend pas avoir atteint ici la perfection, mais appuyé sur la forte autorité de K et Ka, de R, avec le secours de C et les sérieux éclaircissements de Nz, on pense avoir fourni un texte philosophique lisible pouvant servir de base à des travaux ultérieurs. Le texte reste, certes, obscur et difficile; je pense justifier dans ma traduction française, avec l'appui des commentateurs, ce que j'en ai compris [116].

Reste un problème qu'il est impossible d'éluder complètement ici, problème sur lequel l'attention du lecteur ne manquerait pas d'être appelée du fait de la concordance fréquente des indices Ka et Nz dans l'apparat critique. Quel rapport y a-t-il entre les deux commentaires? Nous avons reproduit plus haut les quelques lignes du prologue où Ibn Kammūna expose les circonstances qui l'ont amené à écrire le sien. L'affirmation est très nette: il n'existait aucun commentaire parvenu jusqu'à lui, auquel on pût se reporter pour les éclaircissements nécessaires.

Ṣahrazūrī dans son propre prologue est plus détaillé. Les anciens Sages ne transmettaient leur sagesse que par conférence et entretien. Aristote est le premier à avoir rédigé le «corpus» de la philosophie, ce dont Platon le blâma, car c'était là trahir la discipline de l'arcane observée par les anciens Sages; à quoi Aristote répliqua que les difficultés contenues dans ses livres suffisaient à les garantir de la curiosité des profanes. Puis Ṣahrazūrī rappelle l'oeuvre en Islām des deux chaikhs Fārābī et Ibn Sīnā, à qui ne furent point révélés pourtant ces problèmes philosophiques qui requièrent la pratique et l'expérience mystiques.

---

[116] Je voudrais signaler ici une particularité du ms. Berlin 5062 (Pet. I 678, portant à la fin certificat de collation avec l'original; Brock. I 437, No 2). N'ayant malheureusement à ma disposition que la photocopie de quelques feuillets de ce ms. (actuellement invisible) faite, il y a plusieurs années, lors d'une période d'études à la Staatsbibliothek, je n'ai pu l'utiliser pour la présente édition. La date lue par Ahlwardt «551 H.» est aberrante. Comme nous l'avons vu, Suhrawardī avait une trentaine d'années en terminant les Muṭ. (§ 225); ce livre, de même que les Talw. dont il forme la suite, réfère à Ḥ. I. terminé en 582 H., et l'auteur est mort en 587 H. à l'âge de 38 ans. Sans doute, la graphie du copiste peut surprendre l'oeil qu'il faut d'abord dégager de la barre tracée au-dessus du nom de nombre; on lira alors 651 H. Mais la particularité de ce ms. non relevée par Ahlwardt, est celle-ci: dans tous les titres et sous-titres, le mot «talwīḥ» est écrit en une écriture secrète, dont la clef est fournie pour l'alphabet complet à la fin du traité (fol. 117ª). Peut-être bien est-ce la trace directe de cette écriture secrète qu'à trois reprises ici dans les Muṭ. (§§ 111, 144, 225) l'auteur déclare avoir composée pour son livre Ḥikmat al-Iṣrāq.

فلما ظهرالشيخ الالٰهى شهاب الملة والدين السهروردى ـ قدس الله نفسه ـ فسلك طريق الحكماء المتألهين ... ولما كان كتابه الموسوم بالتلويحات فى الحكمة النظرية ... مشتملا على لباب القواعد الحكمية ... سألنى جماعة من خلص اصحابى فى الدين ورفقاى فى معرفة اليقين ان اشرح لهم هذا الكتاب شرحا ... يحل به مشكلاته ...

C'est tout. Aucune allusion à quelque autre commentaire existant. Et cependant les deux commentaires se ressemblent comme deux frères. Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait entre eux aucune divergence; des développements manquent chez l'un, sur lesquels insiste l'autre, grâce à quoi ils s'éclairent et se complètent de la façon la plus heureuse. L'indice Na est aussi la trace d'un travail indépendant de la part de Şahrazūrī. Mais puisqu'il y a néanmoins maintes pages littéralement identiques, on ne peut éviter la question: à qui revient la priorité? Un moyen de la trancher définitivement serait d'en appeler à l'autographe de Şahrazūrī.. Malheureusement ce précieux codex (actuellement invisible) est incomplet de la fin et ne nous livre aucune date (cf. Ritter, Phil. IX, No. 9). Le commentaire d'Ibn Kammūna fut achevé, nous l'avons vu, en 667 H.. Quant à la biographie de Şahrazūrī elle est fort mal connue (cf. Brock. Suppl. I 850-851; cf. supra note 71). Cependant nous avons une indication sûre concernant l'achèvement de sa monumentale encyclopédie رسايل الشجرة الالٰهية والاسرار الربانية d'après le cod. Saray, Ahmed III 3227 [117]. Cette encyclopédie fut achevée le 23 Dū'l-Ḥijja 680 H.. En outre l'auteur vivait encore en 687 H., puisque le copiste qui cette année-là mit au net à Sivas la copie du «corpus» d'après l'écriture même du maître, fait suivre la mention de son nom du متع الله الكافة بطول بقائه. Evidemment, une compilation aussi volumineuse était l'oeuvre de toute une vie, et on ne peut déduire de la date de son achèvement,

[117] Il faut ajouter ce magnifique ms. aux six autres décrits par M. Plessner in Islamica IV (1931) p. 529 sq.. Ex. de 525 fol. (29×10; 25 l. par page encadrée d'un double filet, nasxī calligraphiée). Copié à Constantinople en 1126/27 H. par Abū Moh. b. Abī 'Alī Ḥosayn al-Baġdādī. Le copiste a travaillé avec un soin très minutieux, et définit même la méthode qu'il a suivie pour établir son texte (524a). Il a travaillé d'après la copie établie sur l'original à Sivas en 687 H., par 'Abdallah ibn 'Abd al-'Azīz ibn Mūsā al-Isrā'ilī. Il y a relevé cet important renseignement: وفى هامش النسخة اول الفصل السابع عشر هذا: قال الفيلسوف المعظم والشيخ المكرم (محمود الشهرزورى) فرغت من تأليف هذا الكتاب يوم السبت وهو اليوم الثالث والعشرون من ذى الحجة سنة ثمانين وستمائة هجرية. (A comparer Esad 1926, corrigé sur cette copie).

que la conception du commentaire des Talwīḥāt fût, elle aussi, postérieure à l'achèvement du commentaire d'Ibn Kammūna. Le même problème se reposera à propos de Ḥikmat al-Išrāq. Entre les deux commentaires de Quṭb al-Dīn Šīrāzī (ob. 710/1311) et de Šahrazūrī, même ressemblance allant parfois jusqu'à la littéralité, nonobstant de notables et intéressantes divergences. A qui revient la priorité? On peut dire que ce problème des citations et emprunts anonymes encombre la littérature philosophique de langue arabe. Bien que je ne sois pas à même encore de fournir un argument absolument décisif, j'incline fortement à reconnaître à Šahrazūrī la priorité dans les deux cas [118]. S'il y a trace de remaniements (dissections, amplifications, suppressions) ils apparaissent plutôt comme le fait de ses concurrents. Enfin Šahrazūrī ne craint pas de s'engager à fond et de se donner expressément comme išrāqī; Ibn Kammūna et Quṭb al-Dīn gardent une certaine réserve. D'ailleurs, tout ce monde travaillait à peu près à la même époque. On peut se demander s'il n'y a pas eu quelques sources communes — orales — héritées de l'entourage immédiat du šayx. D'où viennent donc les interprétations des «rumūz» contenus dans le Mirṣād?

Maintenant, comme c'est aux commentateurs que nous devons quelque éclaircissement sur les deux épithètes qui accompagnent le mot «Talwīḥāt», terminons en appelant l'attention sur les extraits que nous avons cités en note: p. 2, l. 5, où Šahrazūrī seul rappelle ce qu'il en a déjà dit antérieurement, et p. 105, l. 1, où Šahrazūrī et Ibn Kammūna expliquent ensemble l'intitulation du chapitre le plus caractéristique et le plus éminemment «suhrawardien» du livre. Il résulte de ce que disent l'un et l'autre, que toutes les thèses et propositions qualifiées de «ʿaršī», ce sont celles que Suhrawardī ne doit à aucun maître ni à aucun livre (Ibn Kammūna déclare en avoir fait une collation diligente); c'est son oeuvre personnelle, l'inspiration reçue du «Trône», l' «Orient» de la connaissance «orientale» (cf. supra § II, 1) dans son accomplissement personnellement éprouvé dans le «coeur» (sur le rapport entre «ʿaršīya» et «mašriqīya» dans Ḥikmat al-Išrāq cf. notre 2[d] volume. Cf. aussi ce qui a été évoqué plus haut chez Mollā Ṣadrā, § II, 3). Font contraste avec les thèses

[118] Tel est également l'avis péremptoire que rapporte M. Z. Dorri en appendice à sa traduction persane de l'Histoire des philosophes de Šahrazūrī, Teheran 1316, 2[de] partie, p. 162.

ainsi désignées, celles qui ne portent aucune désignation (superflue, pense Ibn Kammūna) ou bien sont désignées comme «lawḥīya». Ce sont celles qui ont pour source les «Tablettes» ou écrits des philosophes. On peut alors s'en représenter le monument d'ensemble comme la «Table» des Sages. Il est vrai qu' Ibn Kammuna n'est pas tout à fait sûr de son interprétation, mais Şahrazūrī semble n'éprouver aucun doute. Afin de conserver au mot son sens radical de «faire briller», il semble que l'on puisse traduire le titre: «Eclaircissements» ou «Elucidations inspirées de la Table et du Trône».

La Métaphysique des «Talwīḥāt» se présente divisée en cinq chapitres: quatre «mawrid» subdivisés en «Talwīḥāt», et le chapitre final, nettement caractérisé, intitulé «miṛṣād ʿarşī». La numérotation que nous avons introduite, comme point de repère pour la lecture et les citations, correspond ici aux divisions internes marquées par l'auteur lui-même. Ajoutons que l'enchevêtrement des textes: lemmata, commentaires, rapport des commentaires avec les lemmata et réciproquement, corrections marginales, — aussi bien que l'existence des manuscrits restés en dehors de cette édition, nous ont fait apparaître inopportune la tentative de dresser l'arbre généalogique de ceux sur lesquels nous avons travaillé[119].

2. Kitāb al-Muqāwamāt.

Ce traité conçu par l'auteur comme un recueil de «Notes additionnelles» (lawāḥiq) à son livre des Talwīḥāt, se place ainsi au second moment de la «tétralogie». Suhrawardī s'est vu amené à les rédiger, à cause de l'extrême concision à laquelle il s'était astreint dans les Talwīḥāt. Il faut avouer que les Muq. se distinguent, à leur tour, par une concision non moins serrée. Les mss. en sont rares: seuls, ceux d'Istanbul (Ritter, Phil. IX, No. 12) sont actuellement connus. Pourtant, bien que moins fréquemment cité, ce traité n'est pas absent des grands commentaires (Ka 246^b; Nz 270^a, 275^b etc.). L'édition en était périlleuse; le texte est difficile. Mais, si l'on suit pas à pas la transition nécessaire qu'il est appelé à ménager entre les Talw. et les Muṭ., les intentions s'éclaircissent. On espère qu'avec le secours de la ponctuation, la lecture offrira ici un

[119] NB. Exceptionnellement les références qor'āniques ont été données dans les Talw. d'après la numérotation de l'édition Flügel. Pour tous les autres traités, conformément à l'édition du Caire.

maximum de compréhensibilité. Dans son ensemble, il embrasse les «trois sciences», répondant chacune à la partie respective des deux ouvrages qui l'encadrent. Des quatre manuscrits connus, nous avons disposé seulement de deux[120], à savoir:

R = RAGİP 1480. — (Cf. supra; 33 l. par page pour ce traité). Les Muq. s'étendent du fol. 163[b] au fol. 181[b] de ce majm., mais seules les parties du traité relatives à la Physique et à la Métaphysique y sont présentes. Au fol. 163[b], après le prologue général (reproduit ici p. 124), commence immédiatement la Physique avec ce titre: الفن الثانى . La Métaphysique s'étend du fol. 173[a] à 181[b]. Les caractéristiques de la copie sont les mêmes que pour le traité précédent. Elle a été achevée à la fin de Rabīᶜ I 734 H. en la Mustanṣirīya à Bagdad: انما وقع الفراغ من تحميه غرة يوم الجمعة فى سلخ الربيع الاول سنة اربع وثلثين وسبعمائة بمدينة السلام فى المستنصرية .

Rt: Corrections marginales et interlinéaires.

S = SARAY, AHMED III 3266. — (Cf. supra). Ce majm. contient au complet le traité avec ses trois parties (54[a]-93[a]). La Métaphysique va du fol 81[b] à 93[a]. Mêmes caractéristiques que pour le traité précédent.

Une phrase telle que p 146, l. 4-5, définit bien la position des Muq. entre les Talw. qui ont montré les thèses, et les Muṭ. qui les analyseront en détail. A la différence de ces deux grands traités, la structure interne des Muq. n'est pas nettement marquée par l'auteur. On y trouve indiquées çà et là des coupures importantes, mais toujours comme s'annexant à un passage correspondant des Talw. (v.g §§ 26-27, 31-32, 36, 46, 53.) Les premiers mots sont alors indiqués dans nos deux mss. par une scription plus forte, de même que le mot «qāᶜida». En général, les thèses se succèdent, la transition étant simplement marquée par un واعلم relevé dans les deux mss. par un allongement des ligatures. C'est en tenant compte de toutes ces divisions, que nous avons

---

120 Les deux autres (actuellement invisibles) sont: 1° Saray, Ahmed III 3252 (679 H.) fol. 68[a]-118[a]. C'est le codex qui a presque certainement servi de modèle ici à S. — 2° Saray, Ahmed III 3217 (865 H.) fol. 89[a]-117[a], semble dérivé de R. La partie finale (Phil. IX, Anhang p. 80) contient les Wāridāt. Elle me semble avoir été copiée sur Aya Sofia 2144 et ne m'a pas été d'un grand secours (cf. 2[d] volume).

établi notre numérotation continue des §§, afin de faciliter les références.

La présente édition de ce texte est essentiellement fondée sur la haute autorité de R. Le service éminent rendu par S a été surtout d'en faciliter la lecture. Pourtant, il est arrivé que nous ayons dû préférer la leçon de S (v.g. lacunes in R 130, 9-10 et 13-14; 144, 9), ou même que nous ayons dû substituer une autre leçon à celle des deux mss. (v.g. 132, 16; 144, 10). Un cas aberrant de l'aveugle «fidélité» de S s'offre dès le début du texte; le brave copiste a dû avoir devant lui deux feuillets intervertis, mais il a continué à copier imperturbablement. Au § 2 (p. 127, 4, à partir des mots وان ناقی) S saute, en pleine page, au texte du § 5 (p. 131, 5, par les mots لا بجزء منه) et poursuit froidement sa copie jusqu'aux premiers mots du § 11 (p. 135, 12: واعلم). Arrivé là, il reprend le texte interrompu au § 2, le conduit jusqu'au bout et retombe ainsi, sans se troubler, sur la suite du § 11. A part cette interversion, son texte est donc rigoureusement complet. A un autre passage malheureusement, il lui arrivera de se perdre en une série de signes dont on ne peut même plus démêler à quel alphabet ils appartiennent (p. 162, 14).

Le style est très elliptique. Il faut en lisant le texte, bien distinguer si l'auteur parle en son nom, ou bien fait parler un adversaire: théologien du Kalām ou Péripatéticien. Souvent les pronoms enclitiques peuvent glisser une équivoque. سؤال introduit toujours l'intervention d'un adversaire; جواب la position suhrawardienne. C'est ainsi qu'au § 26, p. 151-152, aux 2e et 5e موقف bien qu'il n'y ait pas le mot «question», c'est la position de l'adversaire qui est alléguée; à quoi la «réponse» vient en réplique de l'auteur.

On rencontre quelques hétérodoxies grammaticales: p. 192, 6 on attendrait وابغض; ibid. l. 9 on attendrait plutôt ولا يبصرون بها. Mais il y a plus grave: une tournure aberrante se répète § 24, p. 148, 1-2 (هذه هواجس الوسواس) et à la fin du traité § 61, p. 192, 11-12 (هذه كوخ الفسق). Cette étrangeté n'est pas un hasard. On la retrouve encore dans les Muṭ. § 151! Faudrait-il expliquer cette faute contre la construction du démonstratif arabe, par le fait que l'auteur pensait directement en persan? Dans le premier exemple, S (ou son modèle) essaie visiblement de se mettre en règle, mais en abandonnant une image courante. Dans le second exemple, la

construction est bien la même dans les deux sources, mais avec cette difficulté supplémentaire que l'un des mots présente une grande difficulté. S donne très clairement كوخ (c'est-à-dire «toute demeure sans fenêtre»). En acceptant la tournure insolite, on peut comprendre quelque chose comme «ce cachot où règne la Ténèbre». De son côté R est incertain, car fréquemment le kāf est dépourvu de sa barre et se confond avec le lām. On pourrait lire كرج avec l'idée de moisissure, ou de ténèbres s'amoncellant, ou bien لزج avec l'idée de gluant, de viscosité telle que celle de l'argile, ce qui serait une allusion au corps matériel; ainsi, dans les Hayākil (V^e^ temple, § 22 de notre édition, 2^d^ vol.) l'auteur parle de هذه المدرة المظلمة, ce que Dawwānī traduit par عالم العناصر. On a insisté sur cette difficulté de lecture, car l'ensemble du § est d'une très belle envolée, tout à fait dans le ton de l' «işrāqisme».

Si l'on trouve au cours du texte quelques §§ qui seront à peu près littéralement repris dans les Muṭ., il s'en faut de beaucoup cependant que les Muq. soient un appendice d'importance secondaire. Non seulement le traité précise une étape, mais il contient des thèses qui ne sont énoncées que là sous cette forme (v. g. §§ 41-42, 54, 56, 60). Le jeu des questions et réponses prend un mouvement serré, presque dramatique (§§ 25-26, 50). La façon la plus complète d'en énoncer l'opération philosophique, serait peut-être d'en traduire le titre par «Livre des Confrontations». Le soin de l'élucider et d'en coordonner les questions sera laissé à notre traduction française.

3. Kitāb al-Maṣāriʿ waʾl-Muṭāraḥāt.

Cet ouvrage (Ritter, Phil. IX, No. 26; Brock. No. 3) est, quant aux dimensions, le plus considérable de tous ceux qu'ait écrits Suhrawardī. Comme on peut en juger d'après la Métaphysique publiée ici, les trois parties réunies formeraient un volume imprimé d'environ mille pages. Mais les mss. eux-mêmes, conformément à l'autonomie relative des parties, ne présentent souvent qu'une ou deux d'entre elles. C'est là que l'auteur prend au maximum la peine de s'expliquer; il analyse longuement les thèses de ses adversaires (sans toujours dire clairement à qui il pense) et entreprend de les ruiner, souvent en recourant à la forme dialectique et pressante du dialogue, où l'opposant entre directement en scène. L'intention et le but de l'ouvrage sont clairement exposés dans le prologue général (ici pp. 194—195). La lecture en doit précéder

celle de Ḥ.I., car quiconque n'aura pas acquis par lui habileté dans le savoir philosophique ne verra pas s'ouvrir la voie théosophique de Ḥ.I.. C'est pourquoi rien n'est inutile dans ce livre institué comme troisième moment de la «tétralogie». On pourrait juger que la part faite aux discussions proprement «orientales» est inférieure par rapport à l'étendue des pages consacrées à la discussion des thèses des Péripatéticiens. Mais celle ci n'a précisément en vue que celles-là; si l'on s'attache à la façon dont la discussion est conduite et à son aboutissement, le lien sous-entendu devient visible. Et cela sera non moins vrai en Physique qu'en Métaphysique.

Celle-ci se présente composée d'un prologue (invoqué supra § I, pour la place de la Tierce Science dans l'encyclopédie philosophique) et de sept livres désignés chacun comme «maṣraᶜ». L'intitulation est claire: «Le Livre des Promenades et Entretiens». Il s'agit de rencontres, d'entretiens en allées et venues par les chemins qui sillonnent l'immense parc de la Métaphysique. Nous avons introduit une double numérotation: L'une, en chiffres ordinaires, recommençant avec chaque «livre» et correspondant aux chapitres ou fuṣūl; elle fait ainsi ressortir le plan de l'ouvrage et l'homogénéité de sa structure. L'autre, en chiffres arabes, continue d'un bout à l'autre. Elle correspond aux divisions internes de chaque chapitre, soit annoncées expressément par le mot فصل ou un équivalent, soit sensibles uniquement dans la transition logique. La longueur des §§ qui en résultent peut certes varier, mais d'une façon générale chacun se groupe autour d'une idée centrale Cette dernière numérotation ne prétend pas à une rigueur formelle; elle est destinée à faciliter la lecture et à abréger les références. Enfin, il arrive que certains chapitres ne reçoivent de titre dans aucun des mss.. Pour équilibrer la présentation, la majorité des chapitres ayant été pourvus d'un titre par l'auteur lui-même, nous avons toujours en pareil cas formé nous-même un titre en l'inscrivant entre < >.

Nous avons pu disposer pour cette édition de quatre manuscrits anciens, qui nous ont permis d'établir un texte aussi compréhensible que possible.

G = CARULLAH 1562. — (176 fol.; 22,5×15, 5; 25 l. par page; claire et belle écriture nasxī de la seconde moitié du VII^e s. H.). Ce codex, postérieur de moins d'un siècle à l'auteur, fournit un très bon texte. Il ne contient que la Physique (1^b - 88^a) et la Métaphysique

(88^{b} - 176^{b}) des Muṭ.. Il a malheureusement beaucoup souffert de l'humidité. La partie supérieure des feuillets d'une bonne partie de la Physique est définitivement ruinée. La Métaphysique a moins souffert; seules, de larges taches d'humidité ont effacé l'écriture sur plusieurs feuillets (signalé le cas échéant dans notre app. crit.). Le fol. final a été remplacé par un fol. d'une écriture plus récente (correspondant à la fin du § 223, et aux §§ 224-225). Les marges portent souvent des notes récentes qui ne sont que des extraits du texte même.

Gt: Corrections interlinéaires (en très petit nombre).

R = RAGİP 1480.— (Cf. supra; 33 l. par page pour ce traité). Le majm. contient intégralement les trois parties (1^{b} -159^{b}). La Métaphysique comprend les fol. 116^{a}-159^{b} . La copie a été achevée la nuit du mardi 8 Rabīᶜ II 735 H. à Bagdad, en la Niẓāmīya, par Badr al-Nasawī (même signature que supra pour les Talw., avec le mot al-Xorāsānī en moins).

Rt: Corrections marginales ou interlinéaires, parfois solitaires et bienvenues (v. g. 209, 15; 214, 10), le plus souvent déterminant un accord général.

U = BIBL. de L'UNIVERSITÉ d'Istanbul, Arabça Yazma 4302.— (237 fol.; 18, 4 × 12, 7; 27 l. par page; nasxī. Non daté; vraisemblablement première moitié du VIII^{e} s.H.). Contient intégralement les trois parties. La Métaphysique comprend les fol. 162^{b} - 237^{b} , écrits en une belle et claire nasxī. Ce ms. a été l'objet d'une collation qui nous fait remonter à l'auteur lui-même; le fol. 237^{b} porte en effet cette indication (qui semble de la main même du copiste) : قوبل بنسخة كتبت من نسخة كتبت فى زمانه وقرأت عليه ، والله اعلم .

La collation a été le plus souvent menée d'une main énergique, puisque l'on a carrément effacé le mot ou les mots défectueux pour ne laisser subsister qu'un texte conforme à celui du ms. témoin. Là où il s'agissait de réparer une omission, l'addition a été faite en marge. Aussi bien le début de la Métaphysique est-il fréquemment rempli d'annotations marginales. Quelques-unes, parmi les plus brèves, ont été reproduites ici en note (cf. p. 203 sq.)

L = LALELI 2552. — (368 fol.; 19 × 14; 19 l. par page, claire nasxī orientale. Non daté; VIII^{e} siècle H. d'après l'écriture et le sarlawḥ). Contient intégralement les trois parties. La Métaphysique comprend les fol. 267^{b} - 368^{b} . A la fin, manquent seulement les dernières lignes correspondant ici au § 225, à partir des mots ولم اجد.

Lt: Corrections marginales ou interlinéaires (en très petit nombre).

Nous avons fait précéder le texte de la Métaphysique des Muṭ., du prologue général par lequel l'auteur introduit son œuvre. Ce prologue est absent de G. De même, nous avons ajouté en note (p. 195) le texte d'un intérêt capital tiré de la Logique, où Suhrawardī explique le rapport de sa propre doctrine avec la «philosophie orientale» d'Ibn Sīnā (commenté supra § II, 2). Ce texte est également absent de G qui ne contient pas la Logique. Nous avons, en revanche, utilisé pour ces deux textes, deux autres mss.:

Y = AYA SOFIA 2570 (décrit in Phil. IX, No. 26) 864 H., ne contenant que la première partie de l'ouvrage, c'est-à-dire la Logique.

Yt: Corrections marginales de seconde main.

A = AYA SOFIA 2571 (Cf. ibid.). Non daté. Contenant la Logique et la Physique.

D'une façon générale, dans tous ces mss. la marche du texte était assez satisfaisante pour en permettre et en fonder une bonne lecture. L est certainement le plus faible des quatre, à cause des distractions du copiste à qui il arrive d'omettre tout un membre de phrase ou d'écorcher un terme qu'il ne comprend pas. Toutes les combinaisons de figures possibles entre les quatre sigles apparaissent dans les deux parties, positive et négative, de l'apparat critique. A noter que L rachète ses défauts par sa tendance à une correction grammaticale allant à l'encontre de quelques faits criants et répétés dans les autres mss.. Cet accord général dans certains vices de formes ou de syntaxe, semble dénoter que nous sommes en présence d'un texte originellement dicté: défaillances communes de la graphie, de l'observance des accords, de l'enchaînement syntaxique, s'expliqueraient ainsi facilement.

Un trait frappant est en effet la fréquente absence du ف en tête de la réponse donnée à une proposition elle-même introduite par لما . La fréquence est même telle, qu'elle devient une particularité stylistique. Aussi, là où la clarté pouvait ne pas en souffrir, avons-nous laissé telle quelle la leçon concordante des quatre mss. (v.g. 195, 1; 284, 10). Mais le plus souvent, il nous a paru difficile de ne pas corriger (v.g. 212, 19; 253, 6; 362, 17). En un passage tel que 257, 6-7, on a vraiment l'impression que l'auteur, lancé oralement dans une longue comparaison, oublie que la syntaxe attend. Le devoir de l'éditeur était de satisfaire cette attente, sous peine de laisser le texte chaotique.

Autre trait fortement accusé: inobservance criante du cas direct, nécessitant une correction des quatre mss (v.g. 227, 12; 240, 1; 257, 13; 274, 17; 284, 10; 294, 5 et 14; 312, 8; 366, 10, la fréquence est lassante!). L est parfois seul en règle avec la grammaire sur ce point (v.g. 242, 6; 276, 14; 297, 5; 313, 5; 319, 10 etc.). Aussi bien L, malgré ses distractions, appelle-t-il parfois la préférence (256, 12-13; 297, 6-7; 375, 9). Ce n'est pas seulement sur ce point qu'une correction de tous les mss. s'impose; il y faut procéder aussi pour certaines exigences d'accord: accord de duel (237, 14-15; 298, 5), accord de genre (376, 5), accord dans les pronoms (237, 1; 242, 16; 252, 3; 261, 8; 309, 17; 316, 15 etc.). Quelquefois aussi, il a fallu procéder au redressement d'un mot mal lu - ou mal entendu - par le scribe (v.g. 247, 13; 383, 15). Tout cet amas d'incorrections donc, malgré le sérieux éprouvé de R, malgré le certificat de collation de U avec une copie remontant à un ms. qui avait été lu devant l'auteur. Certes, le redressement en est facile, si bien que l'on ne peut même pas dire que la séquence logique des idées en soit lésée. Mais cela rend un peu sceptique sur les garanties que peuvent proclamer eux-mêmes les mss., lorsqu'il ont été «lus» ou relus devant l'auteur!

Deux autres détails encore à relever. L'un grammatical, consistant dans l'emploi de la double particule suppositive لو ان (v. g. 394, 17; 473, 10). L'autre, d'écriture: à savoir, les trois hiéroglyphes figurant dans le prologue général p. 194, 12. Ils ne sont pas expliqués, et je n'ai encore retrouvé leur dessin dans aucun ms. de Ḥ.I.. Leur signification semble référer aux trois stades énumérés p. 195, 1-2, et leur origine me paraît être dans l'alphabet secret composé par Suhrawardī lui-même pour Ḥ.I. (cf. supra note 116).

Comme nous l'avons dit, l'auteur fait de nombreuses citations et allusions. Nous avons ajourné leur identification, car les recherches nécessaires auraient accru démesurément le temps déjà consacré à l'établissement et à la traduction du texte même, tâche par laquelle il fallait commencer. Nous n'avons guère fait que deux exceptions: p. 360, 4, nous avons cité le contexte des Išārāt d'Ibn Sīnā, pour justifier la correction de l'aberrant فان en فاذن. Ensuite, parce que le Livre VI (notamment les §§ 171 et 196) contient une polémique de grande importance et d'une extrême violence de ton contre le philosophe juif converti à l'Islām, Abū'l-Barakāt (ob. post 560/1165, Brock. Suppl. I 831), nous avons cru utile de fournir ici

quelques références aux passages mis en cause et encore inédits du «Kitāb al-Muʿtabar», d'après l'excellent ms. Laleli 2553 (564 H.).

Nous avons toujours eu sous les yeux, en établissant notre texte, la grande encyclopédie de Şahrazūrī (cf. supra note 117). Elle abonde, bien entendu, en citations des ouvrages de Suhrawardī, et pour la partie correspondant aux Livres I-IV de la Métaphysique des Muṭ., elle en suit pas à pas le développement. Elle s'en rend ensuite indépendante, en faisant rentrer dans sa trame tous les motifs de Ḥ.I. et ses sources.

Nous croyons avoir suffisamment expliqué dans ces Prolégomènes comment nous avons conçu notre tâche, comment nous avons travaillé, et comment nous concevons ce qui nous reste à faire. Cette dernière partie reste naturellement la plus lourde; comme nous le disions au début, le présent volume et l'esquisse d'ensemble qui l'introduit, ne sont qu'une première pierre. Mais on saura que si ce travail de fondation qui s'est étendu sur plusieurs années, a pu réussir, c'est un témoignage que la petite communauté des Orientalistes a su se maintenir en toute fidélité sur la voie de l' «Istiṣrāq». Lorsque l'oeuvre sera achevée, j'aurai des remerciments nombreux à formuler à tous ceux qui l'ont rendu possible.

Dans les temps chaotiques que nous vivons, je ne puis oublier que c'est ici, en Turquie, que ce long travail d'élaboration et d'impression a été possible. Je voudrais nommer dès maintenant ceux des éminents savants turcs à qui va ma reconnaissance: M. Tahsin Öz, Directeur du Musée de Top Kapı Saray, à qui tant de facilités ont été dues pour ce travail; M. Şerefettin Yaltkaya, Directeur des Affaires religieuses à Ankara, qui n'a cessé de l'encourager; deux chers amis, dont l'affection et le dévouement furent inlassables: le Dr. A. Adnan-Adıvar, et M. Fehmi Karatay, Directeur de la Bibliothèque de l'Université d'Istanbul.

Istanbul
Institut français d'archéologie
Décembre 1944

Henry CORBIN

N.B.— INDICES ET ERRATA. L'index des noms propres et celui des termes techniques seront établis après l'achèvement du second volume. Malgré tout le soin apporté à la correction de plusieurs épreuves successives, quelques fautes peuvent subsister çà et là. Sans fournir ici une liste complète d'errata, signalons quelques rectifications: p. 64 l. 9 lire المنصريات; p. 106 l. 14 lire فتهم; p. 108, l. 6 lire نجى; p. 110 l. 1 lire غيران; ibid. l. 23 lire لذوى.